This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Google

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BM
175
.K3
F9
v.1

A 410587

PROPERTY OF
The University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

PROPERTY OF
The University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Schriften

herausgegeben

vom

Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Magdeburg,
Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig,
Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Siebenter Jahrgang: 1861—1862.

Dr. Julius Fürst, Geschichte des Karäerthums
bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

Leipzig,
Ries'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).
1862.

Geschichte

des

Karäerthums

bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

Eine kurze Darstellung

seiner Entwickelung, Lehre und Literatur

mit den dazugehörigen Quellennachweisen.

Von

Dr. Julius Fürst.

DR. J. PERLES
RABBINER.

Leipzig.
Ries'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).
1862.

Schriften

herausgegeben

vom

Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Magdeburg,
Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig,
Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Siebenter Jahrgang: 1861—1862.

Dr. Julius Fürst, Geschichte des Karäerthums
bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

Leipzig,
Ries'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).
1862.

Geschichte

des

Karäerthums

bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

Eine kurze Darstellung

seiner Entwickelung, Lehre und Literatur

mit den dazugehörigen Quellennachweisen.

Von

Dr. Julius Fürst.

DR. J. PERLES
RABBINER.

Leipzig.
Ries'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).
1862.

BM
175
.K3
F9
v.1

Vorwort.

Im Spätsommer des soeben vergangenen Jahres wurde ich von einigen Freunden lebhaft angeregt, für das „Institut zur Förderung der israelitischen Literatur" eine Geschichte des Karäerthums in möglichst populärer Weise zu schreiben, insoweit durch das treffliche Werk Likkuthe Kadmonijjot von S. Pinsker eine geschichtliche Darstellung möglich geworden sei. Die Arbeiten an meinem Wörterbuche, die erst im vergangenen September abgeschlossen werden konnten, verhinderten mich aber, früher als es wünschenswerth gewesen wäre an die Arbeit zu gehen. Auch entschloß ich mich, die erwähnte Geschichte vorläufig nur bis zum Ende der Entwickelungsperiode (750—900), als des wichtigsten Zeitpunktes, fortzuführen, da die spätere Zeit des Karäismus in Dogma und Lehre nur noch wenig Neues geschaffen, vielmehr besonders das karäische Schriftthum bereichert hat. Auf das karäische Synagogenritual, das in der Weise der algierischen, oranischen, sefardischen, italienischen und anderen Rituale aus einer besondern Sammlung religiöser Lieder bestand, auf die Beschreibung der Sitten und Gebräuche, welche die Karäer großentheils mit den Gemeinden des Morgenlandes theilen, ist hier, als auf Erscheinungen, die eine besondere Darstellung verdienen, keine Rücksicht genommen, da dieselben mit dem Dogma Nichts zu thun haben. In Bezug auf die geschichtliche Behandlung des vorliegenden Stoffes mögen jedoch einige Worte folgen.

Die historische Darstellung verlangt die größtmöglichste Objectivit[ät], ein unparteiisches Eingehen in die Intentionen der vorzuführenden g[e]schichtlichen Personen; jeder Parteistandpunkt würde den geschichtlich[en] Werth aufheben. Der geschichtliche Beschreiber des Karäerthum's ka[nn] nicht Rabbanit, sondern muß Historiker sein, hat nicht von seine[m] religiösen Parteistandpunkte aus zu polemisiren, unlautere oder alberne Motive den Gegnern unterzuschieben, sondern er hat sich in seinen Stoff zu versenken und von da heraus das Geschehene oder Gemeinte geschichtlich zu beleben. Eine solche historische Gerechtigkeit kann in einer Geschichte des Karäerthums umsomehr geübt werden, als der Karäismus ein überwundener Standpunkt ist. Wie der Pharisäismus das Sadukäerthum, so hat der Rabbinismus das Karäerthum besiegt, und die Geschichte eines solchen Bruchstücks vergangenen Lebens kann ohne Parteinahme, ohne Polemik gerecht und objectiv geschrieben werden. Der Karäismus ist überwunden und der Besiegte darf nach Kriegsrecht auf Recht und Schonung rechnen. Man würde die Muse der Geschichte beleidigen, wollte man Polemik für Geschichte ausgeben.

Diese Blätter sind der Geschichte geweiht. Mögen sie mich rechtfertigen, wenn ich die Entwickelung des Karäerthums als geschichtlich berechtigt dargestellt habe. So gering und unvollkommen auch dieser Beitrag zur Aufhellung eines dunkeln Gebietes sein mag, so übergebe ich ihn doch mit Vertrauen der Oeffentlichkeit; eine vollendete Darstellung dieses geschichtlich noch wenig bearbeiteten und ziemlich chaotischen Stoffes wird erst künftigen Forschern und einer spätern Zeit möglich sein.

Leipzig, den 7. Januar 1862.

Dr. Julius Fürst.

Geschichte des Karäerthums.

Eine kurze Darstellung

seiner Entwickelung, Lehre und Literatur.

Erster Abschnitt.

Vorgeschichte des Karäerthums.

Grundprincip. Gegensatz zur Ueberlieferungslehre. Die Soferim und ihre Gegner. Das Sadukäerthum. Die sadukäischen Gegensätze. Erster Lehrsatz der Sadukäer. Die sadukäische Dogmatik. Lehren über Schicksal, göttliche Bestimmung, Freiheit der Menschen, Unsterblichkeit der Seele, Lohn, Strafe u. Auferstehung. Die sadukäische Gesetzesauslegung. Der sadukäische Strafcodex. Sabbatgesetz. Geschichtlicher Verlauf des Sadukäerthums. Die Sifre Zedukim. Das Antitalmudische bis auf Anan (760). Feststellung des Schrifttextes. Erfindung von Vokal- und Accentzeichen. Masora, die Schriftauslegung, die neuhebr. Poesie. Asche's Nikkud-Buch (400). Acha führt das babyl., Mocha das tiberianische Vokal- und Accentsystem ein. Ihre Nikkud-Bücher. Mose ben Mocha. Die Saboräer. Die ersten Gaonen. Die Masoreten-Schulen. Pinchas schreibt ein Sefer Mizwot in Versen. Chabib. Jonatan als Masoret und Abschließer der kleinen Talmud-Traktate. Bibelhandschriften. Helâli. Große Machasora. Die Bibelhandschriften von Jerecho, Damask, Sinaï, Sanbuk. Die Medicin. Asaf, Jochanan Abu Haffa Jazid. Massar Gavih. Die neuhebr. Dichter. Jannaï Elasar ben Kalir. Jochanan ha-Kohen. Simon ben Kaifa. David ben Huna. Jose ben Jose. Die arabischen Juden ohne Talmud. Beginn des 8. Jahrhunderts. Sadukäische Juden. Serini und seine Partei. Abu Isa und dessen Schriftthum. Die Banu Musa. Genaï ben Baruch. Frem (Efrajim). Chanocha. Elischa. Abi Gedor. Jakob ben Efrajim. Abu-Nissi Noach. Obadja aus Bazra. Jehuda der Perser.

300 v. Ch. — 498 n. Chr. und 498—760.

1. Den mächtigen und tief einschneidenden Widerspruch, welcher um die Mitte des achten Jahrhunderts gegen das talmudische oder sogenannte rabbinische Judenthum in dem alten Babylonien, dem Sitze starker jüdischer Ansiedelung und religiöser Kultur, erhoben wurde, einen Theil der Juden von der Muttersynagoge losriß und in der Rückkehr zu der Schrift eine eigene selbstbewußte Religionsgemeinde begründete, nennt man das Ka-

räerthum, und jene gegen die Tradition Protestirenden führen den Namen Karäer.[1] Der offene Bruch mit den seit einem Jahrtausende entwickelten Gesetzesüberlieferungen, die, zu riesenhaften Massen in den Talmuden aufgethürmt, das jüdische Leben in Satzungen und Bräuchen niederdrückten, hatte seine Quelle in dem tausendjährigen naturgemäßen Widerstreben gegen die Anmaßungen einer bevormundenden Synagoge, die sich allein berufen und ermächtigt glaubte, das offenbarte Wort der Schrift zu deuten und zu mehren. Auch jede andere auf wirklichen oder vermeintlichen Offenbarungsschriften fußende Kirche erregt mit dem Zeitpunkte, da sie ihre einfache naturgemäße Grundlage verläßt und durch herausgebeutete für ihre Machtstellung nothwendig erachtete Satzungen ihre Jünger beherrscht, offene Widerrede oder geheime Widersetzlichkeit, und der entschiedene Widerspruch und die ihm folgende gänzliche Losreißung sind dann nur eine Frage der Zeit und der Umstände. Die von Zeit zu Zeit auftauchenden Ketzer sind einzelne Vorfechter für eine abweichende Lehrmeinung und geben Zeugniß von dem Vorhandensein eines im Stillen lebendigen Gegensatzes. Der Menschen kleinlicher Sinn sieht allerdings in dem Ketzer einen Glaubenshelden und neuen Religionsbegründer, wenn sein Kampf mit der vollgültigen, vorschriftsgemäßen Lehre einen sichtbaren Erfolg gewonnen; er glaubt, daß die Zeit des Gelingens und die Umstände des gelungenen Ausgangs auch die Entstehung und die Geburt der neuen Lehre veranlaßt haben. Allein dem widerspricht die Geschichte. Wie im Christenthume liegen im Judenthume alle Umgestaltungen und Veränderungen herrschender Glaubenslehren und Satzungen, wenn auch ungeboren, in der Kirchen- oder Synagogenlehre selbst, die ihren urthümlichen in der Schrift verzeichneten Weg verlassen hat; die Stifter, die Zeitstimmung, Umstände wie Anlässe sammeln blos die gereifte Frucht. Das Karäerthum hat seine Vorläufer und seine Vorgeschichte. Sein Grundgedanke ist so alt, als die synagogale Satzung und Lehre eine Nebenmacht der Schrift geworden, und ohne die Darstellung seiner Vorgeschichte würde jede Schilderung des Karäerthums gleich einem Rumpfgebilde wahrheitslos und verstümmelt sein.

2. Das im achten Jahrhundert aufgetretene Karäerthum, dessen Jünger sich „Söhne der Schrift“ nannten und an die Spitze ihrer Gegnerschaft die Rückkehr zur Schrift und somit völlige Verwerfung derjenigen Satzungen und Bräuche aufstellten, welche die Schriftgelehrten (Soferim), die Lehrer der Mischna, des Talmud und deren Epigonen neben der Schrift, diese sogar oft verdunkelnd, eingeführt hatten: alles dies mahnt an den Gegensatz, der sich ein Jahrtausend früher gegen die Muttersynagoge erhoben.[2] Dieser Gegensatz hatte schon frühzeitig geschichtlich im Sadukäerthume die Verkörperung gefunden, von welcher das Karäerthum nur eine mannigfach umgestaltete Wiedergeburt gewesen war.[3] Ohne Kenntniß des sadukäischen Widerstreites gegen die Ueberlieferungen der Soferim, ohne Anschauung von dem Festhalten der Sadukäer an der Schrift, mit Abweisung und Verwerfung aller nicht darin begründeten Glaubenslehren und Satzungen, würde das Karäerthum geschichtlich nicht verstanden sein und die später selbst für das Judenthum und seine Literatur so bedeutsame karäische Sekte unberechtigt erscheinen müssen. Der unbefangene Einblick in die Entstehungsgeschichte des Karäerthums belehrt uns klar und deutlich, daß nicht das verletzte Recht oder der gekränkte Ehrgeiz des Stifters Anan, nicht die Nothwehr, sich gegen die aus der Schrift geholten Angriffe des Islam auf das Judenthum vertheidigen zu müssen, nicht der islamitische religiöse Zwiespalt zwischen Sunniten und Schiiten es gewesen, welcher inmitten der jüdischen Genossenschaft zur karäischen Sektenbildung reizte, sondern daß nur der im Stillen fortwirkende Riß es war, welchen das Sadukäerthum zuerst im pharisäischen Judenthum verursacht hatte, und daß jene Momente höchstens die förmliche Scheidung begünstigten. Es sollen daher in aller Kürze die sadukäischen verneinenden Glaubenslehren, ihre besonderen Ansichten und Auffassungen der Schrift in rechtslehrger und gebräuchlicher Beziehung, hier anschaulich vorgeführt werden, damit wir bei der Zeichnung des Karäerthums bemessen können, in wie weit letzteres von jenem entlehnt habe.[4]

3. Die oberste Grundwahrheit und der höchste Lehrsatz war den Sadukäern die Geltung der Schrift ohne Zusätze von über-

lieferten Lehren, ohne pharisäische Erschwerungen und angeblich überkommene Erläuterungen und Deutungen. Die Schrift wurde als das heiligste Pfund angesehen, und um diesen Schmuck der Offenbarung nicht zu verdunkeln, hielt man fest am einfachen buchstäblichen Sinne, und folgerichtig mußte sich eine saduzäische Gesetzeslehre entwickeln, welche von der des Pharisäismus ganz abwich.[5] Die strenge Fassung des Schriftwortes geschah aber nicht blos, um pharisäische Erschwerungen abzuweisen, sondern auch um pharisäische Milderungen, die gegen die Buchstäblichkeit des Gesetzes stritten, nicht gelten zu lassen, wie in Bezug auf die mosaischen Strafgesetze berichtet wird.[6]

4. Hinsichtlich des Schicksals und der göttlichen Bestimmung hatten sie in Folge ihres obersten Satzes ebenfalls eine abweichende Meinung. Der Mensch hat nach ihnen vollständig den freien Willen, Gutes und Böses zu thun, Tugend oder Laster zu üben, und die Begegnisse der Menschen, die guten wie die bösen, sind nicht besondere Veranstaltungen der Gottheit, Beschlüsse eines waltenden Schicksals (εἱμαρμένη) oder eines selbstständig waltenden Fatum's, sondern Ausflüsse und Ergebnisse der menschlichen Thätigkeit. Glück oder Unglück schickt nicht die Gottheit nach bestimmten außermenschlichen Beschlüssen, das rechte oder unrechte Handeln des Menschen ist nicht göttliche Bestimmung, nicht durch das Schicksal geleitet und vorgezeichnet, sondern in der freiesten sittlichen Thätigkeit und in deren Handlungen begründet. Das irdische Loos des Menschen ist nur des Menschen Werk und von ihm allein abhängig.[7] Diese Ansicht hielten die Saduzäer für die ursprüngliche in der Schrift, indem Glück und Unglück in derselben nur als Beweise der menschlichen Würdigkeit oder der sündigen Handlung angesehen wurden.

5. Eine weitere abweichende Ansicht des Saduzäerthums war die über die Unsterblichkeit der Seele und über Lohn und Strafe. Der Ansicht über die menschliche Freiheit und über das Schicksal schloß sich zunächst der Glaube an, daß die Seele mit dem Leibe untergehe, insofern sie einen Theil des Leibes ausmache, mithin von einer Fortdauer nach dem Tode oder von Unsterblichkeit der Seele nicht die Rede sein könne. Auch diese Lehre

wurde aus der Schrift gefolgert und da die Pharisäer nur künstlich in der Schrift dafür Stützen finden konnten, so wiesen sie dieselbe von sich. In Folge dieser aus dem Wortsinne der Schrift abgeleiteten Anschauung leugneten sie auch den pharisäischen Glaubenssatz von einer jenseitigen Vergeltung, oder die Lehre von Lohn und Strafe, als in der Schrift nicht begründet.[8] Als natürliche Folge leugnete das Sadukäerthnm das Vorhandensein eines Jenseits (Olam ha=ba), eines Reiches der Seligkeit, und es klingt eigenthümlich, wenn die Pharisäer den Leugnern des Jenseit den Antheil an demselben absprachen.

6. Hieran schließt sich die Abweisung der Auferstehungslehre. Der Glaubenssatz der Auferstehung der Todten (Techijat ha=Metim) ist nicht im mosaischen Gesetze begründet[9], sondern eine spätere Lehre, die sich in Folge der Makkabäerkämpfe als Tröstung für die leidenden Frommen herausgebildet hat. Die früheren während der Leiden im babylonischen Weltreiche aufgetauchten dichterischen Bilder von dem verzehrenden Feuer eines Strafgerichts über Weltreiche und Völker, von der Tilgung des Elends und der Trauer aller Gedrückten, von dem goldenen Zeitalter, in welchem Thränen und Tod verschwinden sollen, die prophetischen dämmernden Wünsche, daß die im Kampfe gefallenen Angehörigen Jehova's aus den Gräbern erstehen sollen und die Erde ihre schattenhaften Leichen gebären soll[10], das wurde später in lebhafter bildlicher Weise von der Auferstehung und Wiedergeburt Gesammtisraels vom Tode[11] und endlich gar als Hoffnung und Glaube überhaupt verheißen[12]. „Die Schläfer der Erde, die verstorbenen Volksgenossen, die Frommen wie die Abtrünnigen, werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zu Schande und Abscheu, zum Gerichte und ewiger Feuerpein.“[13] So lautete bereits das Dogma in der makkabäischen Zeit, aber da das positive Gesetz nichts davon weiß, und bei der Ansicht von dem menschlichen Selbstbewußtsein und den andern oben erwähnten Glaubenslehren dies auch fremdartig erscheint, so wurde auch diese Lehre verworfen.[14]

7. Das Festhalten am Gesetze veranlaßte die Sadukäer ferner, die Lehre von Engeln und Geistern abzuweisen. Seit der Rückkehr aus

dem babylonischen Exil bildete sich diese aus den Anschauungen des Magierthums hervorgegangene Lehre in dem volksthümlichen jüdischen Geiste aus, schlug daselbst tiefe Wurzeln und wurde von den Volkslehrern mit so vielfachen asiatischen Grundstoffen durchmengt, daß ein Gegensatz zu dieser Entwürdigung des alten reinen Judenthums bei Sadukäern leicht aufkommen konnte.[15] Die sieben Erzengel, welche vor dem Heiligen erscheinen dürfen[16], dem Verhältnisse der sieben Amschaspandas zum Urlicht nachgebildet: die angeblichen Wundererscheinungen vor dem Beginn der makkabäischen Kämpfe[17] und bei dem Tempelraub des Heliodor[18], Alles das mußte in den Sadukäern zur Verneinung und Wegleugnung dieser Lehre führen.[19] Die Erweiterungen derselben in den Apokalypsen, die angeblichen Engel- und Wundererscheinnngen vor großen Ereignissen und die Ausspinnung derselben in den Schulen, wurden als nicht schriftgemäß zunächst verworfen, aber sodann auch die zerstreut in der Schrift vorkommenden Elemente, die man bald als bloße Offenbarungsformen, bald als Versinnbildungen gewisser Begriffe ansah.

8. Wichtiger als die Abweisung gewißer jüdischer Glaubenssätze war die sadukäische Ansicht in Fassung und Auslegung der festbestimmten mosaischen Gesetze und Bräuche, vollends die Verwerfung derjenigen Vorschriften, für die nur schwache Stützen in der Schrift erklügelt worden waren. Die gottesdienstlichen, häuslichen oder gesellschaftlichen Bräuche, die sich allmälig im jüdischen Leben eingebürgert hatten nnd für die weder eine persönliche gewichtige Urheberschaft noch eine ausdrückliche Schriftstelle vorhanden war, suchten die Soferim, um sie als Gesetze und Normen zu erhalten, als von Mose und den Propheten oder von berühmten und angesehenen Schriftgelehrten überliefert einzuschärfen und wo es nur anging, wurde in der Schrift dafür eine Andeutung gesucht. Das ganze pentateuchische Ceremonialgesetz wurde bis ins Kleinste ausgelegt und in den Formen seiner Ausführung bestimmt, hier und da wurde gemehrt oder gemindert, nach Zeitumständen erleichtert oder erschwert. Die Ansicht der Schule ging als alte Ueberlieferung neben der Schrift—eine zweite mündlich überlieferte Torah—einher. Was im Grunde eine natürliche Entwickelung, zeitgemäße Umbil-

dung, folgerichtige Gestaltung durch äußere Einflüsse gewesen war, wurde bewußt oder unbewußt durch die Soferim als uralt, als von Sinai her überliefert, gesetzlich unabänderlich festgestellt, kanonisirt und der Weiterentwickelung entzogen. Dieser Mehrung oder Umgestaltung, Erschwerung oder Milderung des Gesetzes, die wieder zu starren Gesetzen geworden, welche das uralte Judenthum nicht gekannt hatte, widersetzten sich nach ihrem obersten Grundsatze die Sadukäer. Sie verwarfen die vorgebliche Behauptung von einer Ueberlieferung und damit die Verbindlichkeit derartiger Erleichterungen oder Erschwerungen in der Lehre des mosaischen Rechts und der heiligen Bräuche und ganz wie später die Karäer gestatteten sie keine Fortbildung und Entwickelung des Gesetzes, sondern nur eine freie Deutung desselben, weil im Grunde die Soferim durch Feststellung ihrer Regeln jede Freiheit der Schriftdeutung abgeschnitten hatten.

9. In den rechtlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes hielt das Sadukäerthum starr und fest an buchstäblicher Fassung der Schriftworte. Die Erbunfähigkeit der Tochter dauert nach den Sadukäern nur so lange, als sie dem Sohne, nicht aber dessen Nachkömmlingen gegenüber steht. Später mag die Tochter wie im Christenthume und bei den Karäern dem Sohne ganz gleichgestellt worden sein [20]. Das Rechtsverfahren „Zahn um Zahn“, ohne Ablösung, wurde strenger gefaßt im Gegensatze zu der pharisäischen erleichternden Lehre von Schadloshaltung und Ersatz. [21] Die Anwendung der Todesstrafe an überführten falschen Zeugen, welche durch ihr Zeugniß den Tod eines Unschuldigen durch das Gericht herbeizuführen die Absicht hatten, soll nach dem buchstäblichen Sinne der Schrift nur bei wirklich veranlaßtem Justizmorde statthaft sein. [22] In gleicher Weise haben die Sadukäer die Verantwortlichkeit der Herren für Schadenanrichtungen der Sklaven [23] und die Beweisführung über Abwesenheit der Virginität [24] bestimmt; bei sonstigen Ausführungen der Gesetze aber nur nach Buchstäblichkeit der Schriftworte entschieden. Wegen der wortgemäßen Fassung der mosaischen Gesetze, die alle Milderung ausschloß und beim peinlichen Rechte zur Härte und Strenge wurde, kamen die Sadukäer in Verruf und man sagte ihnen nach,

sie hätten das Strafrecht in allzustrenger Weise zusammengestellt und aufgefaßt, sowie mit Härte und Schärfe gehandhabt.[25]

10. In tempeldienstlicher Beziehung haben sie das strenge Sabbatgesetz auch nicht zu Gunsten der am Tage nach dem ersten Pesachtag darzubringenden Erstlingsgarbe (Omer) beugen wollen, und gestatteten nicht das Abmähen von Gerstenähren am Sabbat, wie sie ebenfalls den Brauch, die Weidenzweige am Laubenfeste um den Altar zu schwingen und zu zerschlagen, am Sabbat nicht zuließen.[26] Sie verwarfen die festgesetzte Tempelsteuer für den Opferbedarf (Schekalim), weil sie die täglichen Opfer nicht als eine Verpflichtung ansahen, wozu das ganze Volk verbunden wäre[27]; ebenso verwarfen sie die Wasser-Libationen (Nissuch ha-Majim) am Laubenfeste[28] und stellten in Bezug auf sonstige Vorschriften der heiligen Bräuche im Tempel andere von denen der Pharisäer abweichende auf[29]. Von den rituellen Abweichungen der Sadukäer steht oben an, daß sie das Wochenfest nach besonderem Ausdrucke der Schrift bestimmten, d. h. daß es auf einen Sonntag fallen mußte[30], eine Bestimmung, die später im Karäerthume vielfach besprochen wurde. Die pharisäischen Unterscheidungen hinsichtlich der Unreinheit menstruirender Frauen[31] überhaupt in Betreff der gesetzlichen Vorschriften über die Reinigung[32], gaben Anlaß zum Widerspruch. Sie erscheinen bald strenger, bald milder als die Pharisäer in den levitischen Reinheitsbestimmungen, je nachdem das einfach zu deutende Schriftwort zu dieser oder jener Auffassung Anlaß gab. Die sadukäische Strenge in Bezug auf Therefa, d. h. die Untersuchung der gesetzlich geschlachteten Thiere in Hinsicht ihrer Lebensfähigkeit und ihrer Fehler, haben sie wie später die Karäer ebenfalls verworfen.

11. Gegen den aus der Deutung des Schriftwortes Totafot (Ex. 13, 16) hervorgegangenen Brauch, sogenannte Gebetriemen (Phylakterien, Tefillin) wochentäglich anzulegen, hatte das Sadukäerthum zwar nichts einzuwenden; aber die soferischen Einzelbestimmungen darüber hielt es für eigenmächtige Anmaßung und verwarf sie, indem es die Art der Anwendung lieber dem freien Ermessen anheim gab.[33] Vor allem verdienen aber die folgenden sa-

dukäischen Ansichten über drei Vorschriften in Bezug auf die Strenge der Sabbatfeier hier noch besondere Berücksichtigung, da sie bei aller Härte und Unbequemlichkeit von dem Karäerthum aufgenommen wurden. Das erste war das Verbot, am Abende des eintretenden Sabbat Lichter anzuzünden, weil die Schrift (Ex. 35, 3) ausdrücklich das Feueranzünden am Sabbat verbietet. Das Nachtmahl am Sabbat sollte demnach nur im Finstern genossen werden. Gegen diese trübselige Ansicht traten die Soferim auf, indem sie das Lichteranzünden am Sabbatbeginn zu einem Gebot erhoben.[34] Weil der Sabbat nach der Schrift (Jes. 58, 13) Freuden- und Ehrentag sein sollte, so mußte er sich nach den Pharisäern durch Beleuchtung auszeichnen.[35] Ferner das Verbot, die vom Rüsttage her warm gehaltenen Speisen zu genießen, wie überhaupt nach ihnen die Speisen am Sabbat weder zu kochen noch warm zu halten sind. Auch gegen diese sadukäische Ansicht trat der Pharisäismus auf, während später das Karäerthum diese Strenge wieder aufnahm und ein Hinneigen zum Sadukäismus zeigte.[36] Endlich haben sie wegen der schriftgemäßen Heiligkeit des Sabbat für diesen Tag die eheliche Pflicht untersagt, weil auch sonst die Heiligkeit damit verbunden ist (Ex. 19. 10. 15.), und gerade um dieser Strenge willen haben die Pharisäer Dieses geboten.[37] Alle diese Härten haben später die Karäer in gleicher Weise zu den ihrigen gemacht, wie sie denn auch die meisten anderen Lehren aus dem Sadukäerthum entnommen haben.

12. Die trümmerhaften Nachrichten über Lehren und Meinungen der Sadukäer, die Josefos und die neutestamentlichen Schriften, die Talmude und die Kirchenväter uns gelegentlich geben, bilden entschieden nicht den Gesammtinhalt der sadukäischen Glaubens- und Gesetzeslehre, da der Widerstreit gegen die überlieferungsmäßige Auslegung nicht gegen einzelne Ansichten der Soferim, sondern gegen das Ganze ihrer Lehre sich erstreckt hat. Die Schriftsteller seit dem Entstehen des soferischen Instituts bis zur Abschließung des ostländischen Talmud hatten niemals beabsichtigt, den ganzen Umfang des sadukäischen Systems darzustellen; die uns erhaltenen Reste haben wir einzig und allein den geschichtlichen Zeitstimmungen, wo ein Herauskehren des sadukäischen Gegensatzes nothwendig schien, zu verdanken. Wir dürfen annehmen, daß allenthalben wo die Tal-

mude kleinlich und allzugenau die mosaischen Gesetze ausdeuten, oder mit einer Art von Absichtlichkeit die Beobachtung gewisser Formen empfehlen, es in der Absicht eines Gegensatzes zum Sadukäerthume geschieht.[38] Das Bewußtsein von dem oppositionellen Geiste der Sadukäer erzeugte inmitten der soferischen Thätigkeit ganz natürlich die Ansicht, daß jede von dem Sadukäerthum unbestrittene Einrichtung als unbestreitbar schriftgemäß anzusehen sei.[39]

13. Die Geschichte des Sadukäerthums gehört zwar zunächst in eine Geschichte der Entwickelung des Judenthums, aber zum Verständniß der Vorgeschichte des Karäerthums muß hier bemerkt werden, daß diese Partei stets dem Gange der Soferim parallel lief und als deren Gegensatz und Widerstreit sich von Zeit zu Zeit geltend machte. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß mit der Einführung der in der damaligen Zeitströmung begründeten Ueberlieferungen, Bräuche und frommen Uebungen der Gegensatz hervorgerufen wurde, der später den Namen Sadukäerthum erhalten hat. Der Mangel an geschichtlichen Mittheilungen über diese Gegnerschaft in der ersten Hälfte der soferischen Zeit kann uns, da über jene Zeiten verläßliche Mittheilungen überhaupt spärlich sind, nicht zwingen, die natürliche Entwickelung unbeachtet zu lassen. Zur Zeit des großen Alexander (333 v. Chr.), soll bereits ein Sadukäer einem Schriftgelehrten gegenüber den Glauben an die Auferstehung der Todten verhöhnt haben.[40] Antigonos, ein Hauptgewährsmann der Ueberlieferung (c. 200 v. Chr.), hatte in seinem Wahlspruche die sadukäische Ableugnung von Lohn und Strafe nach dem Tode zu schwächen gesucht,[41] was jedoch seine Jünger (Zadok und Boëtos) mißverstanden haben sollen.[42] Ben Sira (Sirach) um 300 v. Chr. geißelt die sadukäische Ansicht, daß Gott um das Einzelthun des Menschen sich nicht kümmere, daß Gott der Menschen That nicht richte und strafe und daß das Gebet keinen Bezug zu Gott habe.[43] Um 144—115 v. Chr. war das Sadukäerthum nach den verschiedensten Mittheilungen bereits völlig ausgebildet[44] und es wäre ein Widerspruch gegen die geschichtliche Entwickelung, die Entstehung dieser Spaltung erst nach den makkabäischen Freiheitskämpfen anzunehmen, da gerade im

Gegentheil diese nationale Sache allen sadukäischen Widerstand auf eine lange Zeit gehemmt hat. Von Johannes Hyrkan (135 v.) bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) werden uns von den Lehren und Kämpfen der Sadukäer gegen das Pharisäerthum, von ihren wechselvollen politischen Einflüssen, von ihren gegnerischen Glaubenslehren und abweichenden Gesetzesauslegungen in Bezug auf das Strafrecht und den Tempeldienst, auf Ehegesetze und Bräuche, mannigfache Mittheilungen geboten, die wir bereits berührt haben. Mit dem Aufhören des jüdischen Staatslebens hatte der Widerstreit gegen die pharisäische Auffassung des Gesetzes blos den Stempel einer eigenen wissenschaftlichen Ansicht, einer Sondererkenntniß bekommen, da für die meisten Gesetze kein Boden mehr vorhanden war. Die sadukäischen Schriften,[45] deren im Talmud gedacht wird,[46] waren blos Zusammenstellungen der mosaischen Gesetze im Geiste des Sadukäerthums, mit Abweisung derjenigen Glaubenslehren und Gesetzesdeutungen, die vermeintlich nicht im Mosaismus begründet seien.[47] Elasar ben Jose erklärte in der Mischna-Periode die sadukäischen Schriften für lügnerisch, weil sie darin behaupteten, daß die Auferstehungslehre nicht aus dem Fünfbuche herzuleiten wäre,[48] und man hatte diese Bücher daher zu lesen verboten,[49] um die Gemeinde vor Verführung zu wahren. In der eigentlichen talmudischen Zeit (von c. 200—500 n.) sehen wir das Sadukäerthum zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Es bildete keine geschlossene Spaltung mehr, da das mündliche Gesetz mit seinen zahlreichen Ueberlieferungen Gemeingut der gesammten Judenheit und Lebensbedingung des jüdischen Volkes geworden; nur hier und da finden wir einen Talmudlehrer über Fassung und Verständniß eines Gesetzes mit einem Sadukäer streiten, die pharisäische Fassung stärker betonen oder zum Gegensatze kleinlich und skrupulös ausspinnen.[50] Als mit dem Abschlusse des ostländischen (babylonischen) Talmud (c. 500) die Endschaft der Ueberlieferungslehre, theils durch Erschöpfung theils durch äußere Umstände veranlaßt, herangekommen, waren die Sadukäer freilich nur zersprengte Reste der allgemeinen Synagoge gegenüber. Allein der Ueberdruß an den talmudischen Lehren, welche bis auf einen solchen schwindelnden Grad ausgesponnen waren, daß selbst die Hochschulen ihre wei-

tere Thätigkeit einstellen mußten, das gänzliche Vergessen und Mißachten der Grundquelle des Judenthums, der Schrift, Alles das mußte nothwendiger Weise die noch vorhandenen Sadukäer zum Gegensatz oder zur Abwendung vom Talmudismus antreiben und zum Studium der Schrift oder anderer Wissensgegenstände hinlenken.

14. Eine andere Seite in der Vorgeschichte des Karäerthums gewahren wir daher von der Zeit der Saboräer[31] bis zum öffentlichen und entschiedenen Auftreten der Karäer (500—760). Wenn früher der rein religiös-gesetzliche und dogmatische Gegensatz sich allermeist geltend gemacht und dieser als Sadukäerthum gegolten, so ist in diesem erwähnten Zeitraume der Gegensatz kein dogmatischer mehr, da er sich bereits erschöpft hatte und fast vollendet war, sondern ein anderweiter äußerlicher gegen den Rabbinismus, welcher sich eigenmächtig zur einzigen und ausschließlichen Geistesherrschaft über die Juden aufgeworfen. In der Saboräer- und ersten Gaonenzeit (bis c. 760) bestand der dreifache Widerstreit gegen den Rabbinismus in der Abkehr von dem unfruchtbaren Talmudstudium, in der Zuwendung zur Erkenntniß des Schriftwortes und in der Richtung des Geistes auf andere Wissensgebiete, ohne daß darum die dogmatische und religiös-gesetzliche Gegnerschaft aufgehört hätte. Die Mißachtung des Talmudismus, oder die Gleichgiltigkeit gegen denselben, war aber eben so wenig wie das frühere Sadukäerthum ein Sichloslösen von der jüdischen Gemeinschaft, ein Aufgeben der heiligsten jüdischen Interessen und Volksbestrebungen; vielmehr hielt man damals wie jetzt bei allem Widerstreit in Lehre, Brauch und Studium lebhaft an der Sache des Judenthums und des jüdischen Volkes fest. In den ruhmreichen Makkabäerkämpfen, in dem Widerstreben gegen das Christenthum, in den letzten leidvollen Kämpfen gegen die römische Weltherrschaft standen Pharisäer und Sadukäer brüderlich vereint und bei den schweren Leiden unter den persischen Königen (Firus, Kobad, Nuschirwan, Hurmisdas, Bahram), bei den wechselvollen Geschicken unter den ersten Bekennern des Islam und bei den grausamen Bedrückungen im byzantinischen Reiche standen die Anhänger und Verächter des Talmud stets zusammen. Daher kam es, daß Sadukäer wie später Antirabbaniten zuweilen

bei pharisäisch oder talmudisch gesinnten Gemeinden beamtet waren oder einen solchen Einfluß übten, daß ihre Glaubensansichten und Gesetzesauslegungen ein Gut der Gemeinden wurden.[52]

15. Die Geistesrichtung vieler Männer des Judenthums, welche in dem Zeitraume vom Abschlusse des Talmud bis zu Anan auf fremde nicht talmudisch=erörternde Gebiete der Erkenntniß gelenkt war, ist zunächst aus einer Abneigung gegen die den geistigen Gesichtskreis beschränkende Lehrweise der Hochschulen hervorgegangen, und kann freilich nicht als sadukäisch oder karäisch=ketzerisches Verfahren, sondern nur als ein Streben angesehen werden, die talmudische Discussion abzuweisen und unbeachtet zu lassen. Jedoch zur Vorgeschichte des Karäerthums ist schon darum diese Thätigkeit zu rechnen, weil bekanntlich die Karäer zu allererst den Drang fühlten, zur Erkenntniß der Schrift zurückzukehren, das Verständniß der althebräischen Sprache und die Entwickelung ihres naturgemäßen Sinnes zu fördern. Die erste Feststellung des hebräischen Schrifttextes, die Grundlegung einer Vokal= und Accent=Lehre, die Anfänge der Masora, der Schriftauslegung, der neuhebräischen religiösen und weltlichen Poësie, der Astronomie und der Kalenderkunde haben bekanntlich bei den Karäern zuerst ihre Heimath gefunden, da in den Hochschulen die Schrift und die hebräische Sprache, die Astronomie und die Kalenderkunde keine Lehrgegenstände gewesen. Die schriftstellerische oder sonstige, den erörternden Talmudismus nicht beachtende Geistesthätigkeit dieser Zeit (498—760) ist keine karäische und keine talmudisch=rabbinische, sondern eine solche, zu welcher der vielleicht unbewußt sadukäische oder karäische Sinn hintrieb und welcher daher den zweiten kleinern Theil der karäischen Vorgeschichte auszufüllen geeignet ist.

16. Die vornehmste schriftstellerische Thätigkeit in dieser Zeit war diejenige, welche Einsicht in die Sprache der Schrift, die Lesbarmachung der göttlichen Offenbarungen, die Feststellung des Schriftwortes in Aussprache, Betonung und Verständniß bezweckte, und hierfür traten manche gelehrte Männer außerhalb der mit Ansehen bekleideten Hochschulen auf. Acha in Irak (Babylonien)[53] erfand, spätern karäischen Mittheilungen zufolge[54], etwa in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts hebräische Vokal= und Accent=

zeichen mit Allem was dazu gehörte, und bildete das System dieser Zeichen bis in die feinsten Einzelheiten unter dem Namen Nikkud[55] aus. Dieses älteste Nikkud wird das assyrische oder babylonische genannt[56] und dem tiberiensischen (von Mocha) gegenübergestellt[57]. Es ist dadurch bemerkbar, daß seine Zeichen gewöhnlich nur oberhalb der Buchstaben stehen[58]. Dieses babylonische Nikkud, welches über Vokale und Accente, Dagesch und Rafe, K'ri und K'tib, die masoretische Feststellung des Schriftwortes sich erstreckt haben muß, hat sich in einer unvollständigen Pentateuchhandschrift, in einer Handschrift der großen Propheten und in einer Anzahl Handschriften-Trümmer der zwölf kleinen Propheten, wobei ein persisches Targum, uns erhalten.[59] Dieses Nikkud hielten die babylonischen Juden, vorzüglich aber die Karäer fest, wie sie es noch vor ihrer Trennung überkommen hatten, und als bereits das tiberiensische Nikkud die weiteste Verbreitung und Geltung gefunden hatte, konnten die Karäer sich noch nicht entschließen, ihr altes aufzugeben. Erst im Jahre 957 haben palästinensische Sendboten der Rabbaniten, wie eine nachschriftliche Bemerkung zu einem alten Masora-Bruchstücke berichtet,[60] mit der Bekehrung Krim'scher Karäerfamilien auch das tiberiensische Nikkud eingeführt, so daß das babylonische auch bei den Karäern endlich ganz verdrängt wurde. Die einzige Erhaltung des babylonischen Nikkud in einigen sehr alten Bibelhandschriften verdanken wir also der Zähigkeit, mit welcher die Karäer am alten Systeme festgehalten.[61] Aber auch Acha scheint nicht der allererste Nikkud-Erfinder gewesen zu sein. Um 400 n. Chr. soll, nach einer Mittheilung des Gaon Haja[62] der große Amoräer Asche (gest. 420) ein Buch über die mystische Auslegung des Nikkud geschrieben haben, in welchem bereits über die Kehllaute (אחהע), über die eigenthümliche Aussprache des Buchstaben Resch, über das Zeichen der Härtung (Dagesch) und über die ausnahmsweise unregelmäßige Härtung des Alef in der Schrift durch das Härtungszeichen, über gewisse Alfabet-Normen (At Basch) und über die Nichtaussprache gewisser Consonanten im Texte der Schrift[63] verhandelt wurde und das als Werk der babylonischen Hochschule in Achtung gestanden haben soll.[64]

17. Etwas später als Acha in Babylonien führte Mocha in Tiberias (c. 570) ein Vokal- und Accentsystem mit anderen Zeichen ein, ausführlicher und umständlicher entwickelt und schärfer die Feinheiten der überlieferten Aussprache und Betonung des Schriftwortes festsetzend. Unter den in Palästina von den Juden bewohnten Städten, als Cäsarea, Sichem oder Nablus, Nazaret, Jerecho, den Ortschaften Galiläa's und den Umgebungen Jerusalem's war Tiberias schon von den talmudischen Zeiten her nicht nur religiöser, sondern auch wissenschaftlicher und gelehrter Mittelpunkt, und von da aus erstreckte sich der Einfluß und das Ansehen bis nach Syrien, Aegypten und Arabien. In Tiberias hatte aus früherer Zeit das Talmudstudium nicht die spitzfindige discussive Form wie an den babylonischen Hochschulen gehabt, und da es einfacher und blos für die halachische Decision betrieben wurde, konnte der Wissenstrieb auf andere Wissensgebiete sich umfänglicher und ausgedehnter erstrecken. Die ersten Elemente und Lehren der Theosophie,[65] die halachischen Zusammenstellungen für die Praxis,[66] der Brauch, für sich selbst die heiligen Urkunden abzuschreiben und die Stichwörter der vorzutragenden Agada am Rande anzumerken, die hebräische Sprache der Schrift zu erlernen und ihre Kenntniß als religiöses Verdienst anzusehen, obgleich von dem Volke das syrische Idiom des Aramäischen (Leschon Sursi) gesprochen wurde, und endlich die Verpflichtung, die Gebete nur in hebräischer Sprache zu verrichten, dies alles mußte bereits früh bei den Gelehrten zu Tiberias das Bedürfniß nach einer genaueren Festsetzung der Aussprache des Hebräischen für das Volk rege machen[67]. Auch hier mochten vielleicht schon vor Mocha und seinem Sohne Mose (c. 590) selbstständige Versuche in Einführung eines Nikkud gemacht worden sein, nur waren Mocha und Mose Verbesserer und Vollender desselben[68]. Zu dem Nikkud-Buche des Mocha, wie zu dem des Acha, gehörte auch die Begleitung des Schriftwortes mit der großen und kleinen Masora, worin über die Schreibung der Wörter mit oder ohne Vokalbuchstaben (Male oder Chaser), über diese oder jene Tonzeichen und über die Tonsylben, über Dagesch und Rafe, über seltene Formen und Wörter, über Homonymen u. s. w. eine Controle geführt wurde, wie man aus Anführungen

in alten Bibelhandschriften ersehen kann.[69] Bestimmt zur Förderung des Schriftverständnisses, schrieben beide ihre Nikkud-Bücher wie ihre Masora in der aramäischen Sprache des Volkes, nach den verschiedenen Idiomen von Tiberias und Babylonien, jedoch wurde bei den Vokal- und Accentnamen zuweilen auch das Neuhebräische nicht vergessen.[70] Selbstverständlich kann bei diesen Neubegründern oder wenigstens Ausbildnern der Vokal- und Accentlehre, der Masora und der grammatischen Anfänge von einem wirklichen Karäerthum nicht die Rede sein und wenn ein alter karäischer Schriftsteller[71] in karäischer Weise Acha und Mocha zu Schülern Anan's macht,[72] da die Karäer keinen Vorgänger Anan's gelten lassen, falls derselbe einmal zu ihrer Partei herüber gezogen worden sein sollte, so lernen wir blos daraus, daß diese zwei immer zusammen genannt zu werden pflegten.[73]

18. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts war in Babylonien wie in Palästina eine größere Regsamkeit in den jüdischen Studien eingetreten. Die Saboräer hatten bereits das große Talmudwerk völlig abgeschlossen und theilweise ergänzt (bis 589), die Hochschulen zu Sora und Pumbadita wurden wieder eröffnet (589), dort mit dem ersten Gaon Mare ben Huna, hier mit Chanan aus Aschikia, und in Tiberias wurde in der Masoretenschule wie in den Lehrhäusern des Talmud- oder Halachastudiums rüstig im Sammeln und in Anordnung alter Mischna's und Barajta's unter besondere Klassen und Gattungen fortgefahren.[74] Nach Mocha und seinem Sohne Mose werden uns in sehr alten Bibelhandschriften und in Ben-Ascher's Nikkud- und Masorawerk[75] von einem Haupte der Masoretenschule mit Namen Pinchas zu Tiberias (c. 600) Mittheilungen über dessen Nikkud und Masora in weitester Bedeutung gemacht[76]. Das tiberiensische Haupt der Masoretenschule, der als Gewährsmann genannte Pinchas, hatte nicht blos ein Nikkud- und Masorawerk über die ganze heilige Schrift verfaßt, wie aus den Anführungen zu ersehen ist, war nicht blos eine alte Autorität in der richtigen Lesung und in dem bessern Verständniß des Schriftwortes, sondern auch der erste, welcher den Umfang der mosaischen Vorschriften in gereimten, neuhebräischen Versen dargestellt hat, vielleicht nur nach Art der spätern Asharot

um dem Volke übersichtlich die Gebote in einer besser zu behaltenden Form klar zu machen. Nach einer Probe aus diesem Lehrgedichte des Pinchas, welches Ben Jerochim in seiner Streitschrift gegen den Gaon Saadja anführt und das später Hadassi ergänzt, ist ersichtlich, daß er nicht streng der pharisäischen Schriftdeutung, vielmehr zuweilen der sadukäischen gefolgt ist, wie in der Bestimmung des Wochenfestes für einen Sonntag, und man kann daraus mit Recht schließen, daß die grammatischen und masoretischen Studien mit der Heranbildung der neuhebräischen Dichtung zusammenhängt und daß die Träger dieser Studien, wenn auch nicht Karäer im eigentlichen Sinne, doch dem Rabbinismus nicht ganz huldigten oder wenigstens sich von ihm nicht leiten ließen [77]. Der ältere Zeitgenosse Saadja's (Ben Jerochim) bezeugt, daß der Fajjumite dieses Werk eines alten Rabbaniten gekannt und dennoch die in diesem Verse ausgesprochene Ansicht verworfen habe, und Hadassi theilt mit, daß die Gelehrten Keiruwan's aus Gegnerschaft wider die Karäer diesen Vers aus dem Werke eines berühmten rabbanischen Vorfahren gestrichen und weggetilgt hätten [78]. Gleichzeitig mit Pinchas war Chabib (c. 600) in Babylonien ein Masoret und mag eine Masora geschrieben haben, wie aus Anführungen in Handschriften ersichtlich ist [79].

19. Unter den vorgeführten tiberiensischen Masoreten um 600 verdient aber noch ein gewisser Jonatan (c. 600), der in den erwähnten Bibelhandschriften nach Mocha, Mose ben Mocha und dem Schulhaupte Pinchas als Gewähr für Vokal- und Accentsetzuug wie für Masora angesehen wird, in Betracht des damaligen Schriftthums besondere Beachtung [80]. Seit Abschluß des sogenannten jerusalemischen Talmud zu Tiberias (352) [81], war das Bedürfniß fühlbar gewesen, die zerstreuten überlieferten Gesetzesbestimmungen (Halacha's), die in alten Mischna's und Barajta's oder in sonstigen Sammlungen sich erhalten hatten, unter gewisse Gattungen und Klassen zu ordnen, nicht gerade als Norm und Anleitung für die thatsächliche religiöse Uebung, da häufig diese Halacha's in der Praxis keine Anwendung mehr finden konnten, sondern um die zusammengehörigen Halacha's der jüdischen Vorzeit bei einander zu haben. Der jerusalemische Talmud selbst in seiner

einfachen nicht durch spitzfindige Discussionen getrübten Mischnaerklärung, in seiner Kürze nnd in seinem geringen Stoff an Rechtsfällen, führte auf die Richtung hin, für einzelne Fächer Halacha-Sammlungen zu veranstalten, zumal für die palästinischen Agada's (Agadot Erez Israël) besondere Sammlungen bereits vorhanden waren. In Betracht dessen entstanden, wie ich bereits früher[82] mitgetheilt, die kleinen Talmudtraktate, genannt Massichtot Kethannot, auch apokryphische Mischna's (Chizonijjot) genannt, weil sie den Apokryphen gleich den Nachwuchs einer vorangegangenen reichen Ernte bilden.[83] Diese schon von Simon Kahira (742) als sehr zahlreich bezeichneten Halacha-Sammlungen[84] sind in der Hochschule zu Tiberias, nachdem dieses wieder von c. 400 an Sitz des jüdischen Studiums und Wissens geworden, allmälig bis c. 600 entstanden, und derjenige welcher diese Klasse des Schriftthums mit dem Traktat Soferim abgeschlossen hat, war der auch als Masoret erwähnte Jonatan. Der ungenannte Verfasser von einer Reihenfolge der Mischna- und Talmudlehrer (Seder Tanaïm) nebst einer kurzen Geschichte der Ueberlieferung u. s. w. um 885, nennt ausdrücklich unseren Jonatan den Abschließer (Sof) dieser Traktate.[85]

20. Die talmudische Abhandlung Soferim, die letzte der angesammelten kleinen Traktate[86], aus 21 Kapiteln oder aus 216 Halacha's bestehend, eignet sich vollkommen für eine Zeit, in der sich die Sorgfalt für Herstellung korrekter Bibelhandschriften, für Feststellung der Regeln über Masora, für das Ritual des Vorlesens aus der Schrift an Sabbaten, Fest- und Fasttagen, für den Synagogenritus und für die Gebetordnung kund giebt, vorzüglich für eine solche Zeit, in der die Grundfäden zu dem vielfach verschlungenen Gewebe einer synagogalen Poësie bereits sich allenthalben zeigen. Es finden sich in dieser Halacha-Sammlung, im Geiste der talmudischen Richtung zusammengestellt, Masora-Bestandtheile in fester Ausprägung, Namen einiger Accente, Vorschriften über die Gestalt der Buchstaben und über die Schreibmaterialien, über Schreibung der Gesetzrollen, der Rollen Ester, der Phylakterien und der Mesusot, in Bezug auf das Synagogenritual schon alfabetisch verfaßte Gebete, Bruchstücke von akrostichi-

schen Dichtungen und Gebetformeln mit neuhebräischen Wortgestaltungen, sogar Spuren von bereits untergegangenen Gebeten und Gesängen, so daß das Soferim-Buch sowohl von dem schon vorhanden gewesenen Nikkud sammt Masora, als auch von einer schon sich gestaltenden neuhebräischen religiösen Poësie Zeugniß ablegt[87].

21. Mit Abschluß der kleinen Traktate, der letzten Nachsprossen des talmudischen Geistes, hörte das Talmudstudium in Tiberias fast ganz auf oder führte nur ein so kümmerliches Leben, daß es ganz unbeachtet blieb. Selbst der jerusalemische (tiberiensische) Talmud wurde an den babylonischen Hochschulen von den Saboräern und Gaonen wenig beachtet, wiewohl er ihnen geordnet vorgelegen, und noch härter traf dieses Schicksal den Nachwuchs, die kleinen apokryphischen Traktate. Die jerusalemischen Talmudstücke zur Ordnung Thohorot, später auch die zur Ordnung Kodoschim und der größte Theil der kleinen Traktate, gingen aus diesem Grunde ganz verloren, da das Talmudstudium sich in Babylonien concentrirte und die dortigen Hochschulen alle Geltung und alles Ansehen an sich rissen. Die geringe Geltung der Palästinenser in Sachen der Ueberlieferung und ihr schließliches Aufgeben des Talmudstudiums haben die Karäer als Gegnerschaft wider die Ueberlieferung angesehen, so daß der ungenannte Verfasser der Schrift über die Spaltung zwischen Karäer und Rabbaniten, genannt „Chilluk" (c. 1150) die Palästinenser (Jeruschalmijjin), wie die früheren Sadukäer, Boëtusäer und Schammaïten (שמאיים) als Ahnen ihrer Genossenschaft angesehen hat[88]. Als Entschädigung dafür wurde Tiberias in Bezug auf Verständniß des Schriftwortes und Schriftsinnes, auf Nikkud und Masora, auf synagogale Poesie uud Einrichtungen tonangebend, so daß Mocha's Vokal- und Accentsystem, die tiberiensische Masora und die palästinischen Musterhandschriften sich schnell Geltung verschafften. Mit dem Beginne des siebenten Jahrhunderts, als die zwei Systeme des Nikkud, das babylonische und tiberiensische, schon ausgebildet[89] und auch die Masora,[90] die Namen der Vokale und Accente[91] nach den zwei Sitzen jüdischer Gelehrsamkeit verschieden waren, fing man an, entweder sich für das tiberiensische Nikkud und für

die palästinische Masora ganz zu entscheiden, oder die babylonische nach derselben zu ergänzen und zu berichtigen, oder endlich die bedeutenden Abweichungen hervorzukehren.[92] Nach dem Vorgange von Acha und Mocha, Mose ben Mocha und Chabib, Pinchas und Jonatan, welche Bibelhandschriften angefertigt und ihnen Masora's und Nikkud's beigeschrieben hatten, entstanden im Laufe dieses 7. Jahrhunderts in Ortschaften Babyloniens, Syriens und Palästina's mustergiltige Bibelhandschriften, mit Nikkud und Masora versehen, die eine große Bedeutung gewonnen haben.

22. Die Reihenfolge eröffnet gerade um 600, wie ausdrücklich von Sakkuto berichtet wird,[93] die zu Hilla,[94] einer in der Nähe der Ruinen des alten Babel erbauten Stadt, angefertigte, mit den tiberiensischen Vokalen und Accenten, Masora und Nikkud-Scholien versehene Bibelhandschrift, die bis 1500 als kostbarer Rest aus alter Zeit und als Quelle galt, auf die sich Masoreten und Grammatiker beriefen[95]. Im 11. Jahrhundert kam diese Handschrift, die Haja um 1000 noch in Babylonien gehabt, nach Leon in Spanien; als um 1186 im Königreich Leon eine große Judenverfolgung ausgebrochen war, hatte man sie von da nach Toledo gebracht, wo sie der Grammatiker Jakob ben Elasar benutzte. Aus ihm schöpfte wiederum David Kimchi, bis sie um 1590 Abraham Sakkuto in Afrika wiederfand. Neben der Helali-Handschrift waren noch andere babylonische Bibelhandschriften von Geltung und Ansehen.[96] In Syrien entstanden (c. 650) ebenfalls mustergiltige und werthvolle Bibelhandschriften, von denen zwei, das große Kyklikon (Machasora)[97] und die damaskenische Bibelhandschrift[98] in dem masoretischen Schriftthum als mustergiltig angeführt werden. In Palästina waren mehrere Bibelhandschriften zu Geltung gekommen,[90] besonders aber wurden hervorgehoben die Handschrift von Jerecho, Jerusalem und Sanbuk, denen sich eine sinaïtische anschloß.[100]

23. Nächst dem Studium der Sprache der Schrift und neben Masora, Nikkud rc., mit Beiseitelassung des Talmud, neben der Darstellung der mosaischen Vorschriften in neuhebräischen Reimen hatte man sich auch der Heilkunde zugewandt. Asaf ben Berechja aus Jerecho

und daher Jerechoni benannt[101], schrieb (um 680) ein Buch über die Heilkunde, das bald Midrasch Refuot, bald Sefer Refuot, bald Sefer Asaf genannt wird[102], von Ibn Koreisch, Haja, Eliëser ben Natan (1140), David Kimchi und Nachmani erwähnt wird und noch jetzt, mehr oder weniger verstümmelt, handschriftlich vorhanden ist[103]. Die Anführungen aus diesem in neuhebräischer Sprache verfaßten Werke belehren uns, daß der in Jerecho lebende Arzt zuerst Geschichtliches in der damaligen sagenhaften Weise gegeben. Den späteren griechischen medicinischen Schriftstellern folgend erzählt er von dem ersten Heilkünstler Asklepios (Aeskulap), wie er mit 50 ägyptischen Priestern eine Wanderung über Indien hinaus gemacht habe, um den Lebensbaum und die Heilkräuter zu finden und wie er sammt seinen Genossen durch Feuer zu Grunde gegangen, so daß die Heilkunst bis zur Zeit des Ardschir Babagan (240—271), d. h. bis Samuel habe feiern müssen. Asaf beginnt von da an die berühmten Aerzte aufzuzählen.[104] Sodann spricht er über den Kosmos und über die vier Elemente, über die Eigenschaften der Dinge,[105] über die stärkende und heilende Kraft der Weine, wobei er als Palästinenser die Weine des Libanon, Chermon, Karmel, der Efrajim-Gebirge und Jerusalems für die Heilverwendung rühmt,[106] und endlich behandelt er auch die Diagnostik, spricht über Fieber, Aussatz, Lähmung, Diätetik für jeden Monat im Jahre, über die Namen der Krankheiten und ihre Heilung, über die Lebensessenz, über den Heiltrank Samuels u. s. w.[107] Die sogenannte Geschichte der Heilkunde mit dem bunten Sagengemisch hat ein späterer Abschreiber des Asaf-Buches als Einleitung vorgesetzt, entnommen aus einem alten Asaf-Buche selbst, das wiederum diese Partie aus einem Sefer Schem ben Noach gezogen und dieselbe in der Aufzählung der Heilkünstler weiter fortgeführt hat. Hierbei ist Asaf nicht vergessen, der den Beinamen ha-Jehudi führt, weil Hippokrates ha-Makdoni vorangeht[108]. In gleicher Weise hat ein anderer Arzt zu Jerecho (c. 650), Jochanan ben Sabda genannt[109], ein Sefer Jochanan ha-Jerechoni[110] genanntes Buch über die Heilkunde geschrieben, welches sich in einem späteren aus Asaf's Werk und anderen Schriften zusammengeschmolzenen Machwerke erhalten hat.[111] Nächst

Asaf und Jochanan unter byzantinischer Herrschaft trat unter islamitischem Einflusse der jüdische Arzt Abu Haffa Jazid zu Jemama um 650 auf, als gerade der dritte Khalif Osman ben Affan regierte.[112] Im Jahre 683 unter dem Khalifen Merwan blühete zu Bazra am Tigris der berühmte jüdische Arzt Massar-'Sâwih, welcher die medicinischen Pandekten des Presbyter Ahron (Arztes in Alexandrien zur Zeit des Kaisers Heraklius), 32 Abschnitte umfassend, aus dem Syrischen ins Arabische übersetzte[113]. Bazra war bereits eine große Bildungsstätt eder Islamiten nächst Kufa und nicht nur die Muatazíliten sind dort entstanden, sondern auch Anan, der Begründer des Karäerthums war dort geboren und von da aus hatte er seine ersten Freunde und Anhänger zu sich herübergezogen.

24. Die Beschäftigung mit der Erkenntniß der hebräischen Sprache und der heiligen Schriften, wodurch Nikkud und Masora, Musterhandschriften der Bibel und Schriftauslegungen entstanden sind, bildet an sich freilich keinen Abfall vom Talmudismus und Rabbinismus. Für jene Zeiten aber, in denen an den Hochschulen Babyloniens nur der Talmud Gegenstand der Lehrthätigkeit war, konnte man den ausschließlichen außertalmudischen Arbeiten eine indirekte und schwache Mißachtung der Ueberlieferung ansehen. Dasselbe gilt von dem Betreiben der Heilkunde als besondere vom Talmudismus abgelöste Wissenschaft, von den auf diesem Gebiete verfaßten (Asaf, Jochanan) oder übersetzten Schriften (Massar-'Sâwih). Aus der Beschäftigung mit der hebräischen Sprache ging die Benutzung des Hebräischen zu schriftstellerischen Darstellungen hervor, und nicht nur in der Masoretenschule zu Tiberias schrieb man außer der aramäischen Volkssprache zugleich hebräisch, sondern auch in anderen Städten Palästina's wie in Jerusalem und Jerecho, schrieb man Fachbücher schon in einem schönen Neuhebräisch, wie wir es von Pinchas, Asaf und Jochanan wissen. Die weitere Folge dieser außertalmudischen Studien und des Sichversenkens in die erhabene althebräische Dichtung war die Weiterentwickelung der neuhebräischen Poësie, nach dem Muster der Syrer, indem der hebräische Sprachschatz in gemessene Verse mit Reimen gebracht und die Wörter nach der damaligen Anschauung über die

Sprache bearbeitet und gestaltet wurden. Schon im 6. Jahrhunderte waren, wie wir aus dem Soferim-Buche ersehen, künstlich geformte Gebete für die Synagoge und für das Haus in Umlauf, um 600 schrieb man schon eine Art Sefer Mizwot in neuhebräischen Reimen, und die Verbreitung der Kenntniß des Hebräischen spornte natürlich zu weitern dichterischen Gestaltungen irgend eines Stoffes an. Zur Verschönerung und zur Erweiterung des Gottesdienstes benutzte man die große Anzahl der palästinischen Agada's und Midraschwerke, die seit drei Jahrhunderten in volksthümlichem Geiste sich herausgebildet und festgesetzt hatten, und man verarbeitete sie in gemessenen und gereimten, in Form und Inhalt von der biblischen Poësie abweichenden Versen. In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, noch unberührt von arabischer Sprache und Dichtung, finden wir zuerst Jose ben Jose in Palästina, welcher in seiner synagogalen Poësie nach dem Muster gewisser Psalmen blos die alfabetischen Versanfänge hat. In gekünstelter Form mit Reimklang trat daselbst der synagogale Dichter Jannai auf, der für gewisse Sabbate die Agada in gereimte Verse brachte, der Sprache aber durch harte und seltene Neubildungen Gewalt anthat. Ihm folgte sein Jünger Elasar ben Kalir (oder ha-Kalir) aus Kirjat Sefer bei Chebran, der über 150 liturgische Stücke in schwerfälliger, dunkler und harter Sprache verfaßt hat, welche aber dennoch schon eine große Verbreitung auch in Aegypten und Babylonien gefunden, weil sie den größten Theil des agadischen Schriftthums in höchst gekünstelten Versen wiedergegeben haben. In gleicher Weise mochten Jochanan ha-Kohen (in Jerusalem) und in Babylonien Simon ben Kaifa und Dawid ben Huna für den Gottesdienst gedichtet haben.[114] Für andere nicht synagogale Gegenstände wurde das Neuhebräische in den eigenthümlichen grammatischen Gestaltungen nicht nur in Prosa gebraucht, wie man aus den hebräischen Namen im Nikkud und in der Masora[115] und den weniger schwerfälligen medicinischen Schriften des Asaf und Jochanan sehen kann, sondern die Lehre von den Vokalen, den Accenten und der Masora scheint ebenfalls in schwerfälligen Versen mit Reimklang schon bearbeitet worden zu sein, wie man mit Recht aus den Arbeiten der nächsten Folgezeit schließen muß.

25. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts begann der Einfluß des Arabischen sich geltend zu machen, zunächst in den schon früher von Arabern bewohnten oder zuerst eroberten Ländern, wie wir es bei den Aerzten Abu Haffa Jazid und Massar-'Sâvih gesehen haben. Die eigentlichen arabischen Juden waren bereits seit zwei Jahrhunderten so ganz arabisirt worden, in Sitten und Bräuchen, in der Vorliebe für Stammessagen und Genealogien, in dem Trieb zur Poësie und zu poëtischen Wettkämpfen so sehr Araber, daß sie den Völkern Arabiens den Monotheïsmus, die Schrift, die Lehren des Judenthums und die Traditionen mittheilen und die Anreger und Mitwirker bei der Entstehung des Islam werden konnten.[116] Für unsern Zweck genügt die richtige Folgerung, daß derjenige Theil der Juden, welcher sich der aufgehenden Sonne des arabischen Schriftthums zugewendet oder die reiche klangvolle arabische Volkssprache sich so ganz und gar angeeignet hatte, daß er alle seine Geistesarbeiten nur im arabischen Gewande mitzutheilen sich geneigt fühlte, als ein sich vom Talmudismus Abwendender anzusehen ist, weil das Talmud- oder Traditionsstudium jener Zeiten noch jeder andern geistigen Beschäftigung widerstrebte. Ist es geschichtlich unbestritten, daß die Karäer als solche zu allererst mit sprachgemäßer Erklärung und Deutung der Schrift und dabei mit Nikkud und Masora, mit Grammatik und Wörtererklärungen des Althebräischen, mit religiöser synagogaler Poësie und mit grundrißlichen Handbüchern über die mosaischen Gesetze, mit Anwendung, Benutzung des Aramäischen, Neuhebräischen und Arabischen für außertalmudische Gegenstände uns entgegentreten, so können dieselben Erscheinungen vor der förmlichen Spaltung naturgemäß nur als vorgeschichtliche Momente des Karäerthums neben der fortwuchernden sadukäischen Gegnerschaft betrachtet werden.

26. Ich komme nun zu dem achten Jahrhunderte, in welchem der seit lange vorhandene Gegensatz zu dem sogenannten rabbinischen Judenthum, zuerst als Sadukäismus zu einer Spaltung und Abtrennung von der rabbanitischen Partei geführt hatte und als Widerstreit gegen den die ganze Judenheit beherrschenden, das religiöse, sittliche, civilrechtliche und schriftstellerische Leben einengenden Talmudismus aufgetreten ist. Schon beim

Beginne desseben gab es eine Anzahl Juden, welche im Sinne des früheren Saduzäerthums sich von dem Joche der beengenden Ueberlieferungslehren frei machten, nur das von der Schrift gebotene festhielten und so einem Karäerthume huldigten, bevor noch der Name dafür geprägt worden war. Die Anhänger des Talmud belegten solche Andersdenkende mit dem gewöhnlichen Schimpfnamen Minin (Ketzer), ein Name, den sie auch den Verwerfern und Verächtern der Schrift beilegten, wenngleich die Unterschiede zwischen beiden damals schon recht klar waren. In einer Anfrage an den Gaon Natronaï ben Nechemja (718—20) sagt er: „Wir sehen wohl, daß diese Ketzer (Minin), von denen die Rede ist, ganz anderer Art sind als die sonst gewöhnlichen. Alle sonstigen ketzerischen Juden verwerfen blos die Ueberlieferungen der Weisen, wie z. B. die Traditionslehren über die Arten des unerlaubten Fleischgenusses (Terefot), die rabbinisch eingeführten zweiten Feiertage, die zweite Klasse der Verwandtschaftsgrade u. s. w., sonst aber halten sie an den Worten des Gesetzes und der Schrift und beobachten die Grundlehren des Judenthums. Jene aber, von denen mir mitgetheilt wurde, verwerfen die Wurzeln des Gesetzes, heirathen in verbotene Verwandtschaftsgrade hinein und erzeugen Bastarde, entweihen die Sabbate u. s. w.“ [117] Aus der Mitte dieser saduzäischen traditionsfeindlichen Parteien, die in Babylonien wie in Syrien und Paläștina innerhalb der Judengemeinden vorhanden waren, stand ein gewisser Serini [118] d. h. ein aus Serin oder Sirin in Untergaliläa Stammender [119], in Syrien um 720 auf, der als Reformator die Rückkehr zur Schrift predigte, die Lossagung von den talmudischen oder sogenannten überlieferten Satzungen verlangte, und als geweiheter Anführer zur Erlösung des Volkes, als sogenannter Messias alle Israeliten aufforderte, in ihr altes Vaterland zurückzukehren und die Araber daraus zu vertreiben. Viele Tausende folgten seiner Freiheitsfahne, ließen ihre Güter in den fremden Ländern, in welchen sie zerstreut weilten, zurück und selbst die Juden Spaniens waren entschlossen, sich um den syrischen Messias zu schaaren, ohngeachtet sie wohl wußten, daß der Statthalter Anbasa die Güter der Auswandernden für den Fiskus einziehen würde. Den Messianismus, worunter man

damals nur den Beruf verstand, diese oder jene Reformen im Judenthum einzuführen, oder das alte schriftgemäße Judenthum im Gegensatze zu spätern Ueberreicherungen hervorzukehren, betrachtete man innerhalb des Talmudismus nur als Irrlehre und die Schwärmerei, Israël aus dem Elend in das Land der Väter heimzuführen, war nur nebensächlich, und man nannte einen solchen Führer, der sich zum Messias aufgeworfen, nur Irrlehrer (Matheh) und nicht lügenhaften Messias (Pseudomessias). Als unserem Serini die Heimführung der Israëliten nach Palästina mißlang und er über sich und seine Anhänger nur Elend und Bedrückung gebracht, blieb der größte Theil seiner Anhänger noch bei dem von ihm erneueten Sadukäismus, und nur ein kleiner Theil, der Scham und Reue über seine eigene Leichtgläubigkeit empfand, wollte in den Schooß des talmudischen Judenthums zurückkehren. Aus den Anfragen syrischer und anderer Gemeinden an den Gaon Natronai zu Pumbadita (720), wie es mit den zu den Ueberlieferungen der Weisen zurückgekehrten Ketzern (Minin) zu halten sei, ob sie die Proselytentaufe zu empfangen hätten, oder ob sie noch als Juden anzusehen seien, und mit Reue und Buße und mit dem Versprechen, nach talmudischer Vorschrift zu leben, in die jüdische Gemeinschaft wieder eintreten könnten, ersehen wir klar und deutlich, daß der Abfall ein sadukäischer oder karäischer war. In der Antwort Natronai's, worin er diese Ketzerei der Seriniten nicht als völligen Abfall vom Judenthum angesehen, wird als Quelle derselben die Verleugnung der Tradition angegeben und insbesondere aufgeführt: Die Abweisung der nicht schriftgemäßen Gesetze über Therefa, d. h. der rabbinischen Vorschriften über das Untersuchen (Bedika) der gesetzlich geschlachteten Thiere, und über die Beurtheilung derjenigen innern Krankheiten derselben, wodurch der Genuß solcher Thiere verwehrt wird. Ferner die Zurückführung des sogenannten Achtzehn-Gebets (aus 18 Benediktionen bestehend), das vorzüglich Tefilla (Gebet) heißt, auf die alten und ursprünglichen Gebete, sowie die Verfügung, daß das Gebet sonst der freien Herzensergießung anheim zu geben sei. Sodann die Gestattung, den von Nichtjuden berührten Wein zu trinken, was der Talmud wegen der Möglichkeit, daß derselbe götzendienerisch verwendet sein könnte,

streng untersagt. Weiter die Gestattung, an jedem zweiten Feiertage, der nur durch die Ueberlieferung der Weisen eingeführt wurde, zu arbeiten und überhaupt ihn als Werktag anzusehen. Die rabbinischen Vorschriften über bestimmt formulirte Ehepakten, Ketuba (Geschriebenes) genannt, ohne welche Schrift die eheliche Verbindung gar nicht statthaben soll, haben sie als nicht mosaisch verworfen. Endlich verwarfen sie ebenso die nach dem Talmud bestimmt formulirten Scheidebriefe als eine eigenwillige Feststellung, welche die Schrift der freien Fassung überlassen habe.[120] Diese hervorgekehrten Ketzereien der Seriniten sind aber nur beispielsweise Angaben, da in den Ausdrücken, „sie verwarfen die Satzungen der Weisen“ oder „sie handelten nicht nach den Vorschriften unsrer Lehrer“, offenbar eine vollständige Verwerfung der soferischen Ueberlieferung und in Folge dessen eine Anhänglichkeit an den Sadukäismus liegt.

27. Nach Serini in Syrien (st. 720) stand zu Isfahan in Persien ein Reformer und sogenannter Messias auf, der zwar seine Messianität durch kriegerische Vorkehrung für die Befreiung Israëls und durch einige asketische Anordnungen sein sadukäisches Schisma getrübt, im ganzen jedoch nur Sadukäisches gelehrt hat. Abu Isa[121] Ishak ben Jakub Obeid-Alla[122] el-Isfahani[123] trat in seiner Geburtsstadt Isfahan um 745, unter dem letzten Khalifen der Omajjaden, Merwan II., als Reformer und messianischer Befreier auf[124]. Berühren wir nur kurz seine messianische Wirksamkeit, sein Vorgeben, der letzte Vorläufer und Gesandter des Messias zu sein, die Benutzung der Empörungen und Zerrüttungen im Khalifenreiche, um als kriegerischer Messias in dem Zeitraum von 745—755 mit 10,000 Anhängern gegen die islamitischen Heere zu kämpfen, seines und seiner Anhänger endlichen Untergang in Rai im Gebiete Chorasan, und überlassen wir das Ausführliche der allgemeinen jüdischen Geschichte.[125] Hier haben wir es mit seinen Dogmen und Lehren zu thun, in denen man die fortwirkenden sadukäischen Ansichten erkennen kann und die nothwendig zur Vorgeschichte des Karäerthums gezogen werden müssen. Abu Isa wich in den meisten Satzungen der Schrift von der talmudischen Fassung derselben ab, oft aber auch von der

Schrift selbst zu Gunsten einer überspannten Askese. Die wenigen Andeutungen, die wir über seine Lehren und Meinungen erfahren, beschränken sich auf folgende: Im Sinne der Saduzäer solle die Ehescheidung auch für den Fall des Ehebruches verboten sein, weil der Ehebund nach der geistigen Fassung vieler Schriftstellen ein ewiger sein muß.[126] Die Schrift (Gn. 2, 24) scheint in ihrem ersten Ausspruche über die Ehe einen unauflöslichen Bund zu meinen und die häufigen Vergleichungen des Bundes zwischen Israël und Gott mit dem Ehebunde, und der Ausspruch des letzten Propheten Malachi (2, 15 16), daß Gott die Entlassung des Weibes haßt, weist hinlänglich darauf hin, daß die Zulassung der Ehescheidung bei Ehebruch nur eine Nachgiebigkeit für den sinnlichen Menschen ist[127]. Die Festtage verordnete er nach dem Sonnenjahre zu feiern, nicht aber der Gewohnheit der Rabbaniten gemäß nach dem Mondjahre, und zwar soll diese Anordnung von den Rechabiten entlehnt sein, die wie die alten Araber den Kalender nach dem Sonnenjahre eingerichtet haben sollen[128]. Er verbot seinen Anhängern nach dem Vorbilde der Rechabiten den Genuß des Weines, woran auch das Verbot des Genusses des Fleisches geknüpft wurde[129]. Er hielt fest an dem vom Talmud und von den Rabbaniten vorgeschriebenen sogenannten Achtzehn-Gebet (aus 18 Eulogien bestehend), sowie an dem Ausrufen des Sch'ma mit den drei dazugehörigen Eulogien, und verpflichtete seine Anhänger, diese streng zu befolgen. Aber anstatt der seit Daniël bekannt und gebräuchlich gewordenen drei Betzeiten führte er nach arabischem Muster sieben ein, da die Schrift darüber völlige Freiheit gelassen.[130] Das sind zwar die einzigen besondern Vorschriften Abu Isa's, deren Mukammez-Hadassi und Schahrastani gedenken, allein indem letzterer von ihm im Allgemeinen sagt: „er wich von den Juden (Rabbaniten) in vielen Hauptsatzungen, welche in der Torah (nach talmudischer Anschauung) enthalten sind, ab", und ersterer bei Hadassi[131] im Allgemeinen sagt: „nur wenige der Worte der Rabbaniten hielten sie der Offenbarung, d. h. der Schrift gleich" so dürfen wir daraus bestimmt schließen, daß die Abweichungen sich nicht auf die besonders aufgezählten beschränkt haben würden.

28. Wir haben aber noch bei Abu Isa in aller Kürze sein Messiasthum und seine schriftstellerische Thätigkeit zu beachten. Den Beruf eines Messias faßte Abu Isa wie vor ihm Serini in zweifacher Weise auf; in der Berechtigung Reformen im Judenthum einzuführen und in der Aufgabe als Erlöser Israels aus leiblicher Knechtschaft zu handeln. In letzter Beziehung warf er sich als messianischer Kämpfer auf, wandte die dahin zielenden Aussprüche der Propheten auf sich an, glaubte sich von dem Geiste Gottes getrieben und versuchte mit einer Schaar von 10,000 Juden, während das Khalifenreich durch furchtbare Empörungen zerrüttet war, sein kriegerisches Befreiungswerk auszuführen, bis er endlich nach zehnjährigem Kampfe in der Gegend der Stadt Rai (dem alten Rhagae) von el-Mansur mit seinem Anhange getödtet wurde (755).[132] In erster Beziehung versuchte er das Judenthum bald nach den immer fortwuchernden sadukäischen Ansichten über Ueberlieferung, bald nach den Satzungen der in jenen Gegenden nomadisirenden Rechabiten, bald auch sonst nach arabischer Weise zu reformiren. Die Reformen verkündete und lehrte er gewöhnlich mündlich, legte sie aber zuletzt auch in Schriften nieder. Mukammez bei Hadassi sagt ausdrücklich von ihm, daß er Schriften ohne den prophetischen Geist Gottes verfaßt und Ritualbücher nach eigenem Sinne geordnet habe[133] und Schahrastani sagt, daß er in einem Buche alle Opfer untersagt habe. Die Schriften mögen Prophetien und Psalmen gewesen sein[134], wie in früherer Zeit dergleichen Nachbildungen biblischer Schriften gefertigt wurden, und die Rituale[135] mögen außer Gebeten und Dichtungen auch Vorschriften der Enthaltsamkeit, Ansichten über Opfer u. s. w. dargeboten haben.

29. Nächst den Anhängern Abu Isa's, die bald Isawiten bald Issahaniten genannt wurden[136] und sich vielleicht noch lange erhalten haben[137], begegnen wir vor Anan noch andern Erscheinungen, die wenn auch nicht in sadukäisch-karäischer Färbung uns entgegentreten, doch theils ihre Entfernung vom talmudischen Leben, theils ihre Abneigung gegen dasselbe deutlich bekunden. Der jüdische Stamm der Banu Musa in der Gegend um Rai, der nördlich von der großen Salzwüste geschützt war und in großer Frei-

heit und Ungebundenheit wie die jüdischen Bewohner Großmediens (Nahawend u. s. w.) lebte, hatte weder Mischna noch Gemara, wußte nichts von Tannaiten, Amoräern, Saboräern und Gaonen und indem er die Ueberlieferungen zum geschriebenen Gesetze nur durch sehr selten zu ihm gelangende Zuträger erhalten hat und nur mit der althebräischen Sprache sich befaßte [138] wurde er auch ein Factor für die Vorgeschichte des Karäerthums. Abu Isa besuchte bei seinem Zuge von Isfahan nach Rai den jüdischen Stamm Banu-Musa und verkündete ihnen seine Reformen, [139] ohne daß wir erfahren, ob seine Verkündigungen Eingang gefunden. Während entfernte jüdische Stämme, wie die Banu Musa und die jüdischen Stämme in Arabien, die auftauchenden Sektirer, wie die Seriniten und Isawiten, mehr oder weniger den Talmudismus beiseit liegen ließen, während Grammatiker und Masoreten, neuhebräische Dichter und Aerzte schon durch ihre ausschließliche Beschäftigung eine Lauheit gegen das Studium der Hochschulen an den Tag legten, haben die Exilarchen der letzten anderthalb Jahrhunderte, Kafnaï (c. 600), Chaninaï (c. 620), Bostanaï (c. 637—660), Chasdaï (c. 700), Salomo und David (c. 730) und Chananja (c. 760), nicht nur häufig ein Willkürregiment den Schulhäuptern gegenüber geführt und sie eigenmächtig ein- und abgesetzt, worüber schon Scherira in seiner Chronik klagt, sondern auch ihre Abneigung gegen die Lehrweise der Hochschulen zum Oefteren bekundet.

30. Nach dieser Vorgeschichte kommen wir zu den eigentlichen Vätern der Karäer, die theils unmittelbar vor Anan gelebt, theils seine älteren Zeitgenossen waren und von dem Karäerthume als die ersten Begründer und Väter angesehen wurden. Den Reigen eröffnet der Lehrer Genai (ben) Baruch (c. 730) [140], welcher als Lehrer Anan's und seiner Genossen gerühmt wird. [141] Er schrieb ein Ritual (Tikkun) über die sabbatlichen, fest- und fasttäglichen Vorlesungen aus dem Gesetze und über die Hafthara's aus den Propheten, und da nach der jüdischen Ueberlieferung der Schriftgelehrte Esra eine derartige synagogale Einrichtung getroffen haben soll, so wurde er der Jünger Esra's genannt. [142] Zur Zeit Genaï's war in Bezug auf dieses Ritual bei den

Gegnern des Talmudismus eine große Unsicherheit eingetreten. Die Einen wollten die Tora-Vorlesungen mit Nisan, als dem ersten Monat des Synagogenjahres, beginnen, die Andern mit Tischri, als dem ersten Monat des weltlichen Jahres, und ebenso war in der Auswahl der pentateuchischen und prophetischen Stücke für die Fest- und Fasttage eine große Schwankung. Genaï hat dieser Unsicherheit ein Ende gemacht und Anan wie seine Jünger haben dieses Ritual für die karäische Gemeinde zur Norm erhoben. Die drei Väter der Karäer Frajim (Efrajim), Elischa und Chanocha, von deren Wirksamkeit für das Karäerthum nichts bekannt ist, werden in den Gedenkgebeten für die verstorbenen karäischen Lehrer (Sichronot) aufgeführt und mögen sich auch mehr oder weniger mit Auslegungen zum Pentateuch beschäftigt haben[143]. Zu den karäischen Vätern gehört ferner Obadja aus Bazra (750) am Tigris (ha-Bazri), der mit dem Ehrennamen der Einsichtige (ha-Maskil) den Platz vor Anan einnimmt[144] und von welchem Ben Jerochim eine Widerlegung der rabbinischen Ansicht in Betreff dessen was man unter Heiligung des Sabbats zu verstehen habe anführt.[145] Dieser Obadja, welcher wie seine Genossen Abi Gedor und Abu Nissi Noach über die Gebote des Fünfbuches im karäischen Sinne geschrieben zu haben scheint, kann mit dem Sektenstifter Abu Isa, von dem die Karäer nur mit Abscheu sprechen, nicht ein und dieselbe Person sein.[146] Ein Genosse Obadja's war Abi Gedor (c. 750), dessen Ben Jorachim neben Abu Nissi als gegen die rabbinische Auslegung streitend erwähnt[147] und der überhaupt zu den ersten karäischen Vätern gezählt wird.[148] Vor Obadja, Abi Gedor und Anan war unter den karäischen Vätern Abu Nissi Noach aus Bazra (c. 750), Vater des karäischen Schriftstellers Nissi ben Noach und des Josef ben Noach[149]. Er schrieb gegen rabbinische Erklärungen der Gebote, wie aus Ben Jerochim zu ersehen[150]; ebenso religiöse Lieder, alfabetisch geordnet und mit Namen-Akrostich versehen[151]. Sein Geschlecht scheint sich im Karäerthume noch lange erhalten zu haben[152]. Der letzte voranantitische Lehrer gegen den Rabbinismus war Jehuda, der Perser (c. 755), welchen die Karäer zu ihren Vätern

zählen [153]. Er schrieb ein astronomisch-kalenderisches Buch, worin er den Sonnenlauf beschrieb und die Jahre und die Monate danach berechnete [154]. In diesem Werke ging er auf Festsetzung des jüdischen Kalenders ein und meinte, daß die alten Israëliten nicht Mond- sondern Sonnenjahre gehabt, weil die Schrift bei den Bestimmungen der Feste immer dabei die im Sonnenjahre begründeten Naturwechsel anführt, wie die Gerstenernte zum Pesach, die Weizenernte zum Wochenfest und Obst- und Weinernte zum Hüttenfest [155]. Neben dieser Schrift über einen besondern Gegenstand, der im Karäerthum damals noch nicht festgestanden, schrieb er einen Commentar über den ganzen Pentateuch [156], den Luzki, als in den Werken der Alten erwähnt, in seinem Bücherverzeichniß aufführt, über den wir aber nichts weiter wissen [157]. Um dieselbe Zeit (c. 755) wurden von einem unbekannten Masoreten und Grammatiker Anfragen über Masora, Vokal- und Accentgesetze (Quaestiones Masoreticae) in leichten neuhebräischen Reimen verfaßt, von denen Einige über die zwei ersten Bücher des Pentateuch in einem sehr alten handschriftlichen Torabruchstück, das eben nur diese zwei genannten Bücher umfaßt, sich finden und neben der großen und kleinen Masora ihren Platz einnehmen [158]. Aus diesen gereimten masoretischen Anfragen, wovon ich in einer Note einige Proben mittheile [159], ersehen wir deutlich, wie das tiberiensische Vokal- und Accentsystem mit den in Tiberias gebäuchlichen Namen für Vokale und Accente schon allgemein im Gebrauche war, wie die aus der babylonischen und tiberiensischen Masora zusammengeschmolzenen Masora-Glossen zu Bibelhandschriften schon so viele Schwierigkeiten darboten, daß selbst ein kundiger Masoret zur Enträthselung der Widersprüche und Unklarheiten in Anfragen aufzufordern sich gedrungen fühlte, und daß die Verschiedenheit der Accentuation des Dekalogs im zweiten Buche des Pentateuch von der im Fünfbuche bereits unerklärlich war [160].

31. Hiermit schließt sich die Vorgeschichte des Karäerthums ab und wir ersehen aus dem Ueberblick dieser Zeiten, daß die drei Grundunterschiede der Karäer von den Rabbaniten, wie sie der letzte bedeutende karäische Religionsphilosoph Ahron ben Elijja

aus Nikomedien in seinem Ez Chajjim (1346) aufgestellt, nämlich die Verwerfung der angeblich auf Sinaï dem Mose mündlich überlieferten Gesetze, die Auslegung der geschriebenen Gesetze nach einer angeblichen Tradition und endlich die von Soferim und Tannaïten durch angebliche logische Formeln oder in eigenmächtiger Weise veranlaßten Mehrungen des Gesetzes, bereits mit dem Sadukäerthum begonnen habe. Das Karäerthum hat drei Hauptfächer wissenschaftlich angebaut, die Gesetzlehre, die Schriftauslegung und die Dogmatik und in allen diesen Dreien ist seit Entstehung des Sadukäismus bis auf Anan so Manches im karäischen Sinne vorgearbeitet worden. Der Einfluß der sich regenden Wissenschaft bei Arabern und Syrern, welcher so mächtig bei Entstehung der karäischen Spaltung mitgewirkt, begann an die Pforten der Hochschulen zu pochen, und wenn im Ganzen der talmudische Zelotismus jede Beeinflußung bis auf Saadja fern zu halten gewußt, so gab es doch Einzelne, und sogar Schulhäupter, die sich diesem Einflusse hingaben. Von dem Gaon Samuel ben Mare, Schulhaupt zu Anbar (747—51) erzählt der eifernde und übergläubige Haja (1000): „Als der Gaon Samuel und Männer seines Gleichen aufgetreten, welche viel in Schriften der Nichtjuden studirt hatten (in den Schriften der Syrer und Araber), da behaupteten sie, daß nur Propheten Offenbarungen erhalten hätten und nur sie vermochten Wunder zu thun, aber nicht die spätern Frommen, sowie daß die Wundergeschichten der Tannaïten nicht als Wahrheit zu nehmen seien“ [161]. Es mögen sich auch noch Andere den Wissenschaften hingegeben haben, aber die Synagoge wachte noch zu streng über die Männer aus ihrer Mitte, als daß sie auf die Fortbildung der synagogalen Lehre hätten einwirken können.

Zweiter Abschnitt.

Das Hervortreten des Karäerthums als Schluß des Sadukäerthums. Vollständige Spaltuug. Anan b. David aus Bazra. Sein Leben. Seine Mitbegründung des mutazilitischen System's zu Bazra. Ankunft in Bagdad. Sein Studiengang. Seine Dogmatik. Ansichten über Christenthum u. Islam. Seine Auslegung des Gesetzes als zweite Mischna. Seine Principien der Erkenntniß. Seine hermeneutischen Formeln. Anan's Jünger. Malich b. Harmala. Malachiten. Die karäischen Gemeinden in Hamadan, Nahawend, Awend, Dawend, Demawend, Rawend, Rai, Kum. Die Männer des Gebirgslandes. Ibn el-Dawendi. Ibn Suweid. Zweite Schicht. Die karäischen Exilarchen Saul und Joschijja. Binjamin Nahawendi. Seine Ansichten und Schriften. Daniel el-Kumasi. Dritte Schicht. Die Altkaräer. Bochtan. Die Sektenstifter. Judghan aus Hamadan. Die Magharijja. Meswi el-Okbari. Ismaël el-Okbari. Moswi el-Safarani. Tiflisiten. Meswi Baalbeki. Rückblick auf Sekten und Sektennamen. Chawi el-Balchi. Ben Sutta. (Samuel) Ibn Sakawijja. Dichter und Grammatiker. Adonim b. Messimo. Mose b. Adonim aus Darah. Meborach b. Natan. Eldad. Jehuda Ibn Koreisch. Abulfarag' Ahron in Jerusalem. Abu Jakub Josef b. Bachtawi. Abu Ali Saadja. Abi ha-Levi Ibn el-Hassan. Exilarch David b. Boas. Rückblick auf das 9. Jahrhundert. Die Karäer in Irak, Persien, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika.

760—900.

1. Es ist eine alte unbestrittene Wahrheit, daß in dem Steigen oder Sinken des politischen Lebens der Völker, in dem Auf- oder Niedergange des Kulturglanzes bei Stämmen und Glaubensparteien, niemals eine wichtige und bedeutsame Erscheinung ohne alle Entwickelung und urplötzlich aufgetreten. Dasselbe ist mit dem Karäerthum der Fall. Nach Jahrhunderte langer Entwickelung seit dem Entstehen des Sadukäerthums, nach fortdauernder Gegner-

schaft wider die Ueberlieferungen der Soferim, wider die Anschauungen über die drei Pfeiler des Judenthums, nämlich über seine Dogmen, seine Auslegungen der Gesetze und seine Auffassung der Schrift, bei den Mischnaïten, Talmudlehrern, Saboräern und Gaonen, gestaltete sich der Widerstreit als Karäerthum zur förmlichen religiösen Spaltung durch Anan um 760. Die Berichte arabischer Schriftsteller über Entstehung des Karäerthums und über die veranlaßte Spaltung durch Anan, lassen mehr oder weniger die Anschauung durchblicken, daß Anan nur das früher Vorhandene vollzogen und abgeschlossen. Die rabbanitischen Gegner sahen in dem Karäerthum nur das vollendete Sadukäerthum und die Karäer selbst führen ihren Ursprung auf frühere Autoritäten, auf Schammaï und andere zurück, indem sie den Namen Sadukäer, wegen der ketzerischen Bedeutung bei den Rabbaniten, zu vermeiden suchen [1]. Ist aber die Entstehung des Karäerthums ein nothwendiges Ergebniß dessen, was wir in der Vorgeschichte den Lesern vorgeführt, so war sie auch für das rabbanitische Judenthum eine Nothwendigkeit. Das Gesetz war durch sogenannte Ueberlieferungen normirt; die als bestimmte Lehren aufgenommenen Dogmen durften nur wie die Gesetze ohne Prüfung geglaubt werden, und das Erkennen und Entwickeln, die Erleuchtung des Geistes mußte nothwendig verschwinden, wo man nicht widersprechen, wo man nicht zweifeln durfte. Das Gesetz versteinerte durch seine Ueberladung, der Geist des Judenthums schien sich in einem Scholasticismus zu verlieren und die Schrift war den Hochschulen fast abhanden gekommen. Der Gegensatz und der Kampf gegen solche Verdumpfung des Judenthums, die seit Entstehung des Sadukäerthums bis auf Anan von Zeit zu Zeit hervorgetreten, die Gegnerschaft der Sadukäer, die auftauchenden Masoreten, Grammatiker, Dichter und Aerzte, die schwärmerischen Reformer Serini und Abu Isa, waren nur vereinzelte Vorläufer des Widerspruchs eines Jahrtausend's, die nicht genug bewegende Kraft hatten, um eine völlige Spaltung zu bewirken und dadurch das Ueberlieferungsgläubige Judenthum zur Wiedergeburt und erfrischenden Umschaffung zu zwingen. Erst zur Zeit Anan's und seiner zahlreichen Genossen war eine solche Spaltung möglich, und Anan, als Haupt des

Karäerthums und Ausdruck dieser Zeit, ist der nächste Gegenstand unserer Darstellung.

2. Anan ben David war ein Enkel des Exilarchen Chasdaï (c. 700—730) und Sohn des David, dessen Bruder Salomo um 730 im Exilarchat seinem Vater gefolgt war. Da sein Vater nur Privatmann war, so lebte er nicht in der damaligen Exilarchen-Residenz Bagdad, sondern in einer Stadt im Osten von Bagdad, welche der Chronist Abraham ben David Bet-Zur nennt[2]; daselbst soll Anan geboren worden sein und bis zum reifen Mannesalter gelebt haben. Es ist aber Bet-Zur nur aus Bazra verändert und er ist daher zu Bazra c. 700 geboren. Er hatte vermöge seiner Abstammung aus dem davidischen Exilarchengeschlechte eine sorgfältige Erziehung genossen, den ganzen Umfang der damaligen jüdischen Theologie, die Schrift und den Talmud, studirt und galt als großer Gelehrter selbst bei seinen bittersten Gegnern[3]. Er verstand und handhabte das talmudische oder aramäische Idiom, wie es damals an den Hochschulen Babyloniens gebräuchlich war, daneben aber auch das Hebräische, als Sprache der Schrift und der Mischna, und das Arabische, als die allgemeine Sprache des Landes und der arabischen Gelehrsamkeit zu Bazra, Kufa und Bagdad. Als Wazil zu allererst um 740 das System der Mutazila, d. h. der heterodoxen Religionsphilosophie, zu Bazra begründete[4], ohne daß damals die griechischen Philosophen übersetzt vorhanden waren und überhaupt fremde Einflüsse mitgewirkt haben konnten, mag Anan einigen Antheil daran gehabt haben, da dieses System aus dem Sadukäerthume ihm bekannt gewesen sein mußte. Jedenfalls hat er mit den jüdischen Genossen zu Bazra, das auch Geburtsort der karäischen Väter Obadja und Noach war, dieses mutazilitische System auf die Dogmatik des Judenthums angewandt, wie wir weiterhin sehen werden. Als gereifter Mann hat er das Auftreten des schwärmerischen Reformator's Abu Isa unter Merwan II. (745) erlebt, wie aus seiner Kindheit ihm noch das Auftreten Serini's erinnerlich gewesen sein muß, und obgleich er von einer messianischen Schwärmerei weit entfernt war, so mag ihm doch die reformatorische Seite derselben angezogen haben, zumal in den Exilarchenfamilien keine Vorliebe für die talmudische

Fassung des Judenthums herrschte. In Anbetracht daß sein Oheim, der Exilarch Salomo, kinderlos war und er ein Anrecht auf die Würde des Exilarchats hatte, vielleicht auch in der Absicht, in dem Mittelpunkte des jüdischen Lebens zu weilen und zu wirken, siedelte er beim Regierungsantritt des zweiten Abbassiden, des Khalifen Abugafar el-Mansur um 754 von Baҫra nach Bagdad über[5], wohin ihm seine Gesinnungsgenossen Obadja, Noach und Andere gefolgt sein mögen. Schon nach einigen Jahren (758) trat seine Ketzerei, in sadukäischen Ansichten über die Glaubenslehren und in schismatischen Deutungen der mosaischen Gesetze bestehend, hervor[6], wozu er bereits einen großen Anhang gehabt. Als daher im Jahre 760 sein Oheim, der Exilarch Salomo, starb und der Gaon Jehudaï zu Sora und dessen Bruder Dudaï Gaon zu Anbar (Pumbadita) sich Anan's Nachfolge im Exilarchat widersetzten, da soll er aus Kränkung die völlige Spaltung herbeigeführt und das Karäerthum begründet haben[7]. Die Collegien der beiden Hochschulen mit ihrem orthodoxen Anhange wählten seinen jüngern minder kenntnißreichen aber rabbanitisch gesinnten Bruder Chananja für die Exilarchen würde, während seine Partei, die wie er feindlich gegen das talmudische Judenthum gesinnt war, und ein großer Theil des Volkes, das ihm blindlings anhing, sich anstrengte, Anan zum Exilarchen zu befördern, und da dies mit den Collegien der Hochschulen, denen damals die Wahl zustand, nicht gelingen wollte, die Wahl bei dem Khalifen el-Mansur durchzusetzen suchte. Der Khalif war Anan gewogen und soll ihn als Exilarchen bereits bestätigt gehabt haben, als die Gegenpartei alle Kräfte aufbot, ihn beim Khalifen zu verdächtigen, als Empörer wie Abu Isa hinzustellen, so daß die Gunst des Khalifen sich in Ungunst verwandelte und ihm nach vielfachen Kränkungen und Verfolgungen weiter nichts übrig blieb, als mit seinem Anhange nach Jerusalem, dem spätern Stammsitze des Karäerthums, auszuwandern. Er soll nach den Mittheilungen von Saadja und Makrisi nur dadurch den Verfolgungen Mansur's entgangen sein, daß er sich ihm als zu einer Sekte gehörig vorstellte, die einem andern Kalenderwesen huldige und daher die Feste anders eingerichtet wissen wolle[8]. In Jerusalem

baute er eine Synagoge, die sich noch bis zu den Zeiten des ersten Kreuzzuges erhalten, begründete da das Karäerthum in einer förmlichen Spaltung, so daß in Jerusalem die älteste Karäergemeinde war, wie früher daselbst die erste Christengemeinde.

3. Die wenigen und unvollständigen Nachrichten über das Leben Anan's, die bei aller Verknüpfung der vielfach versprengten und abgerissenen Notizen kaum ein blasses Bild von dem Stifter des Karäerthums geben, werden nur von den dürftigen Mittheilungen über das System Anan's in den drei Hauptfächern der jüdischen Wissenschaft, in der Dogmatik (Kalam), Gesetzlehre (Fikh) und Schriftauslegung (Exegesis) übertroffen, da seine Schriften sämmtlich untergegangen sind. Versuchen wir nun nach den vorhandenen Resten zuerst Anan's Ansicht über die jüdische Dogmatik zu entwickeln. Nach den zusammengefaßten Berichten der arabischen Schriftsteller Masudi, Makrisi, Schahrastani und Abulfeda hat Anan die zwei dogmatischen Grundprincipien der Einheit und Gerechtigkeit Gottes aufgestellt und danach seine Religionsphilosophie und philosophische Dogmatik gebildet. Diese zwei für eine philosophische Dogmatik unklaren Stichwörter haben diese Schriftsteller aus der arabischen Geschichte der muhammedanischen Philosophenschulen herübergenommen und sie rühren als solche nicht von Anan her, da sie nur für philosophirende Araber zum Deckmantel der Orthodoxie, dem Islam gegenüber, gedient haben. Anan kann offenbar nur diejenigen Lehrsätze vorgetragen haben, welche die Araber unter den genannten zwei Principien verstehen, und das ist die Lehre der Mutaziliten, an deren Ausbildung Anan in seiner Vaterstadt Bazra wahrscheinlich mitgewirkt hat, indem sie großentheils schon im Sadukäismus gelegen war. Diese Lehren sind: Jeder sinnliche Ausdruck von Gott in der Schrift, jede Vergleichung des göttlichen Wesens mit geschaffenen und gewordenen Dingen, jedes Wort, welches Richtung, Art, Gestalt, Körper, Einkehr und Ausgang, Veränderung, Erleiden eines Eindruckes von Gott aussagt, ist allegorisch zu deuten. Die Eigenschaften Gottes, wie allwissend, allmächtig, lebend, sind mit der Ewigkeit seines Wesens nicht in Einklang zu bringen, da die Ewigkeit bei Gott die eigentliche Göttlichkeit ausmacht und es

wäre eine Lästerung, wollten wir die Eigenschaften an der Göttlichkeit Theil nehmen lassen. Die göttlichen Eigenschaften als ewig u. s. w., gedacht neben der Ewigkeit seines Wesens, sind eine Doppelheit, die dem Einheitsbegriffe zuwider ist, und wo Derartiges in der Schrift vorkommt, da ist es bildlich zu erklären. Die Vernunft war die Schöpferin der Erkenntniß vor der Offenbarung in der Schrift, und die Schrift darf nur vernunftgemäß ausgelegt werden. Dergleichen und viele andere Lehren ordneten die Mutaziliten unter dem Einheitsprincip, und in Bezug auf das andere Stichwort behaupteten sie, daß die Gerechtigkeit die Festsetzung des Vernünftigen vermittelst der Weisheit sei. Sie ist einerlei mit der Vernunft, welche das Thun auf das Rechte und Angemessene zu richten hat. Das Schriftwort ist nur ein in der Zeit Entstandenes, durch Buchstaben und Ton getragen und abgebildet, und Gebot wie Verbot, Verheißung wie Androhung durch die Schrift, kann nur durch Vernunft und nicht durch Ueberlieferung erkannt werden, und das so Erkannte ist nicht nothwendig gesetzt, sondern frei erkannt. Die Gerechtigkeit Gottes verlange, daß dem Menschen für sein Thun und Lassen die vollständigste Freiheit gewährt sei, und somit jegliche Vorherbestimmung von Seiten Gottes ausgeschlossen bleibe. Der Mensch ist der freie Schöpfer seiner Handlungen, der guten wie der bösen, und aus dieser Macht, nach eigner Freiheit zu handeln, erfolgt, daß Lohn oder Strafe nur als natürliches Ergebniß der That gedacht werden können, fern von allem göttlichen Hinzuthun. In solchen und ähnlichen Lehren bewegten sich die Mutaziliten, welche c. 20 Jahre vor Anan's Auftreten, der orthodoxen Lehre des Islam gegenüber, von Bazra aus sie verbreiteten, und man erkennt darin sehr leicht die sadukäischen Lehren von der Freiheit des Menschen, von der Abweisung des Glaubens an ein Fatum, an Schicksal, an Lohn und Strafe, wiewohl über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an einstige Auferstehung Anan sich nicht ausgesprochen haben mag. In dem Berichte Schahrastani's über die Mutaziliten sagt er gleich am Eingange[*], daß sie Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses genannt werden, und da Anan nach den Mittheilungen der eben erwähnten

arabischen Schriftsteller ausdrücklich als Anhänger dieser zwei Glaubensprincipien beschrieben wird, so ist es natürlich, daß damit nur seine Anwendung des mutazilitischen Systems auf das Judenthum gemeint sein kann.

4. Den dogmatischen Anschauungen Anan's schließen sich seine Ansichten über die Stifter des Christenthums und des Islam an. Anan hielt Jesus für einen wahren Propheten für die Heiden, und für einen weisen Lehrer der Tora für die Juden. Er wollte für die Heiden das geoffenbarte Wort der Schrift verkünden, und für die Juden die Schrift von den Trübungen befreien, da sie durch menschliche Satzungen, durch Soferim und Pharisäer, umhüllt und unverständlich geworden; und das war sein prophetischer Beruf, das seine Sendung und Absicht, was die Juden in ihrer damaligen Verblendung mißkannten. Die von seinen Jüngern erzählten Wunder von seiner Geburt und Himmelfahrt sind blos Sagen der Evangelisten, aber die Berufung als Paraklet oder als der sogenannte wissende Mann (Elijja), oder sogar als Messias, um die Menschen zur wahren Erkenntniß des Gesetzes zurückzuführen, dies ist mit der alten Prophetie nicht abgeschlossen worden und daher möglich. Er war mit den Satzungen der Tora vertraut, lebte nach dem Gesetze und gehorsamte den Vorschriften Mosis, und niemals hatte er die Absicht gehegt, das Gesetz aufzulösen oder ein neues Gesetz im Evangelium zu gründen. Auch der Stifter des Islam hatte eine prophetische Sendung für die Araber, um bei ihnen den Götzendienst zu verbannen und die Erkenntniß eines einigen Gottes einzuführen. Für die Völker Arabiens kann der Koran das göttliche Buch sein, welches zu Muhammed herabgelangt; aber für Israel, welches das offenbarte Wort hat, kann die Tora niemals aufgehoben und beseitigt werden.

Diese kurzen dogmatischen Principien im mutazilitischen Sinne, wie auch seine Ansichten über Christenthum und Islam, hat Anan höchst wahrscheinlich arabisch geschrieben, wie seine mutazilitischen Genossen unter den Arabern, und diese Schrift scheint die unter dem Namen Fadhalkah [10], d. h. Summe oder Belauf (der Glaubenslehren), von Jefet angeführte gewesen zu sein. Das arabische Fadhalkah entspricht dem aramäischen Sechom und dem neuhebräi-

schen Tochen, was auf ein Summarium der Dogmatik recht gut paßt. Es als Buch über die Kalenderkunde zu nehmen ist kein Grund vorhanden, da Anan den jüdischen Kalender entschieden in seinem Pentateuchcommentar behandelt hat.

5. Schwerpunkt der karäischen Spaltung und Kern der Unterscheidung bis auf den heutigen Tag blieb aber Anan's sadukäische Auffassung der mosaischen Vorschriften im Pentateuch. Das offenbarte geschriebene Gesetz (Orajta) ist nach ihm die einzige Richtschnur für Israël, dieses Gesetz erschöpfend und einsichtig zu erforschen die einzige Aufgabe der Gläubigen[11], und mit Aufstellung dieses obersten Principes war die Gegnerschaft wider den Talmudismus klar ausgesprochen. Nach der talmudischen Lehre ist nämlich das Verständniß der Gesetze und die Art und Weise, wie diese ausgeübt werden sollten, völlig durch die Ueberlieferung abgeschlossen, die geheiligte Autorität der Ueberlieferer, der festgesetzte Brauch ließen keine Veränderung durch die Forschung zu, und Anan wollte die Forschung nur als Maaßstab und die jedesmaligen Ergebnisse derselben als Leitstern für das Erkennen und Ueben der Gesetze gelten lassen. Die freie und daher bewegliche Schriftforschung (Exegese) sollte den erstarrten für sinaïtisch ausgegebenen Halacha's[12], den Anordnungen und Umzäunungen der Soferim und deren Nachfolger[13] entgegentreten: und seine Anhänger, die Söhne der Schrift, hießen daher Jünger der Schriftforschung[14]. Anan war sich aber vollkommen bewußt, daß der Wortsinn (Peschat) und die grammatische Fassung des Schriftwortes nicht immer ausreichen, um die gesetzlichen Vorschriften praktisch verwendbar zu machen, und da Mischna und Talmud bereits Mittel und Wege angeben, wie die Gesetze praktisch zu üben sind, so mußte er nothwendig bei Verwerfung der Mischna und des Talmud gleichsam eine andere Mischna und einen andern Talmud sich schaffen, um für seine Anhänger das Gesetz für die Praxis einzurichten. Wohl kehrte er zur Schrift zurück, verwarf die festgesetzten Entscheidungen nach gewissen persönlichen Gewährsmännern oder nach vorgeblichen Ueberlieferungen; aber er wollte nur dieselbe Freiheit geltend machen, welche die ältern Mischna-Lehrer vor den Decisionen gehabt, die Freiheit nach her-

meneutischen und logischen Regeln die Formen ausfindig zu machen, unter welchen die Gesetze geübt werden können, und diese Freiheit wollte er gewahrt wissen für alle späteren Schriftforscher. Danach verstehen wir Jefet's Worte zum letzten Wochenabschnitt des Pentateuch: „Die Auslegungsform der Mischna-Lehrer ist die des Anan, Binjamin (Rahawendi) und anderer Gegner der Rabbaniten, deren ein jeder Bücher über die Gebote (Sifre Mizwot) verfaßt, seine Deutung hingestellt und mit den ihm genügend scheinenden Beweisen gestützt, und es ist möglich, daß sie der Wahrheit entsprechen, möglich aber auch, daß die Deutung nicht wahr sei“ [15]. Nathronaï ben Hilai, der hundert Jahre nach Anan Gaon zu Sora und Zeitgenosse des ältern Karäerhauptes Daniel war, spricht in einem Gutachten von dem Talmud des Anan, indem er seine Auslegungsweise meint [16]. Danach ist der fabelhafte Bericht Makrisi's zu erklären, wenn er von Anan sagt, daß er eine Urschrift der Mischna gehabt, die er von dem Propheten und Gesetzgeber Mose überkommen. Es soll heißen, daß er seine mischnaïtischen Erklärungen des Gesetzes unmittelbar an den Pentateuch geknüpft hat. Neben dem Namen neue Mischna oder neuer Talmud, welchen man den Gesetzes-Ausdeutungen Anan's gegeben, hießen diese auch Schemuah [17]) d. h. das nach dem einfachen Sinne ausgelegte in allen seinen Anwendungen ermittelte Gesetz [18], und danach nennt Makrisi die Karäerpartei el-Jschma'ijja oder el-Jschmatun, womit die Anhänger der Schemuah oder Schemata bezeichnet werden, während Masudi mit diesem Namen die Rabbaniten oder die jüdische Gesammtheit als Söhne der Mischna belegt. Die Schrift frei in alter mischnäischer Weise ausgedeutet, um deren Vorschriften praktisch üben zu können, und keine überlieferte Gewähr gelten zu lassen, hieß darum Maschma (משמע), mit Katub gleichbedeutend, und als Wurzel der Erkenntniß von den Nachfolgern Anan's in ihren Lehrbüchern neben die allgemeine Uebereinstimmung der religiösen Genossenschaft (Kibbuz, Eda) [19] und neben der Analogie oder Folgerung (Hekkesch) gesetzt.

6. Die Mittel zur Ausbeutung der Gesetze oder zu einer Mischna, die Regeln und Normen zur Ermittelung des wahren Sinnes des Schriftwortes, waren dieselben wie bei den ersten

Mischna-Lehrern. Das einfache Wortverständniß durch sprachliche Erkenntniß (Grammatik, Lexicon) reichen vielleicht für die Kunde des hebräischen Alterthums, für die allgemeine Anschauung über die mosaische Gesetzgebung aus; für die fortdauernde Verbindlichkeit jedoch, welche für Israël das Gesetz hat, für die Ausübung und fortdauernde Anwendung der Gebote, konnte die Schrift bei der zuweiligen Kürze des Ausdrucks, bei der Mehrdeutigkeit gewisser Wörter, bei der Offenlassung der mannigfachen Weisen der Ausführung nicht immer genügen. Anan zollte daher den dreizehn Auslegungsregeln (Middot) des Rabbi Ismaël, wie sie die alten Mischna-Lehrer zur Gesetzesauslegung schon angewandt, die vollste Anerkennung und bediente sich derselben in freier eigner Weise als nothwendiger Zugabe zur sprachlichen Forschung. Die Regel der Folgerung vom Leichtern oder Geringern zum Schwerern oder Wichtigern (Kal wa-Chomer) hat er in mischnäischer Weise bei dem Gesetze über die Blutschande angewandt[20]. Die Auslegungsregel der Sinnes- oder Wortesübereinstimmung (Analogie) oder Aehnlichkeit (Gesera Schawah) hat er angeordnet, um den Nachweis zu führen, daß die sämmtlichen (levitischen) Reinheitsgesetze der Schrift in Bezug auf Leichenberührung und dergleichen mit dem Aufhören des Opferkultus, des gesalbten Priesters und der staatlichen Selbstständigkeit alle Geltung und Anwendung verloren[21]. In gleicher Weise finden wir ausdrücklich erwähnt, daß er den Combinationsschluß (Binjan Ab) angewandt, d. h. die Formel, bei welcher zwei Schriftstellen als Träger der Gesetzesbestimmung erst durch das Aneinanderhalten und Vergleichen einen Grundsatz durch Combination erzeugen und man gewöhnlich den Schluß macht: Dieses ist nicht wie dieses, das Gemeinsame aber ist u. s. w.[22] Durch Anan veranlaßt, erkennen Sahl[23] und Jefet[24] die dreizehn mischnäischen Auslegungsregeln an; erst Hadassi[25] hatte später keine klare Anschauung davon und Mose Baschiatschi[26] hat sie eigenmächtig auf elf zurückgeführt.

7. Von dem Grundgedanken ausgehend, daß die zahllosen Gesetzeserweiterungen und Zusätze, welche Mischna und Talmud zusammengetragen und die Gaonen bis auf seine Zeit als Ueberlieferungslehren zu göttlichen Gesetzen erhoben haben, nur das

Werk gelehrter Willkür sei, wodurch das wahre mosaische Gesetz verdunkelt und das jüdische Leben überbürdet worden sei, unternahm Anan mit Hilfe der ihm bekannten Sprachkenntniß und der in den jüdischen Schulen geläufigen dreizehn Auslegungsregeln eine Auslegung des Pentateuch und eine Zusammenstellung der mosaischen Vorschriften (Sefer Mizwot), als Richtschnur für seine Anhänger. Beide Werke, der Pentateuchcommentar und das Buch der Vorschriften[27], haben noch Jefet, Jeschua, Mose Baschiatschi, Jakob ben Ruben, Habassi, Elijja Baschiatschi, Lewi ben Jefet u. A. wenigstens theilweise vorgelegen, wie aus den Anführungen ersichtlich ist; da sie aber jetzt verloren scheinen, so sind wir in der Darstellung des Karäerthums in Bezug auf die Fassung der gesetzlichen Vorschriften durch Anan blos auf die Anführungen bei den spätern Schriftstellern angewiesen. Ueber die Form dieser zwei Werke Anan's erkennen wir aus den Bruchstücken, daß sie in dem in jener Gaonenzeit üblich gewesenen talmudischen Styl, geringer oder stärker aramäisch gefärbt, verfaßt sind und den eigenthümlichen discussiven Gang des Talmud bei der Behandlung der Halacha behalten haben. In dem Commentar scheint die Sprache leichter, die halachische Discussion geringer gewesen zu sein, und er mag auf die Worterklärung, wenn auch in beschränkter Weise, Rücksicht genommen haben. Das Gebotenbuch aber (Sefer Mizwot) war offenbar in Gesetzesklassen (Dinin) getheilt und mag wie das ähnliche des Binjamin Nahawendi wohl Sefer Dinin geheißen haben[28]. Die Gesetzesgruppen (Dinin) bildeten Abschnitte[29], welche wieder in einzelne Nummern sich theilten[30]. Am Eingange seines Buches der Gesetze scheint Anan, wie in dem mischnäischen Torat Kohanim (Sifra), das ebenfalls zum großen Theil halachisch ist, die dreizehn Auslegungsregeln des Ismaël mit Erläuterungen gestellt zu haben, so daß die oben erwähnten Anführungen vermuthlich daher entnommen sind, wie auch nach Anan die Karäer die Auslegungsregeln stets zuerst zusammengestellt[31].

8. Die erste und praktisch wichtige Neuerung Anans beim Beginn seiner Gegnerschaft war, daß er den seit Hillel dem Zweiten, in der Mitte des vierten Jahrhunderts, eingeführten festen

Kalender verworfen und zu den alten Kalenderbestimmungen zurückkehrte, die während der Dauer des zweiten Tempels im Gebrauche waren. Der Monatsanfang wurde mit dem ersten wirklichen Sichtbarwerden der Sichel des jungen Mondes, was man die Geburt des Mondes nannte (Molad), angesetzt, und nicht nach der Berechnung, wonach man einen Kreislauf von 19 Jahren (Machasor) mit 7 Schaltmonaten von je 29 Tagen (3. 6. 8. 11. 14. 17. 19) bestimmt[32], annahm, ohne zu bedenken, daß diese Zurückführung des Kalenders zu einer Schwankung und Unsicherheit der soferischen und tannaïtischen Zeiten bei der großen Zerstreuung des jüdischen Volkes ein Rückschritt sei. Am Abend jedes 29. Tages des Monats zum 30. wird das erste Mondlicht gesucht und erblickt man es, so ist der folgende Tag der Monatsanfang, und der vorige Monat hatte nur 29 Tage, wo nicht, so ist der 31. Neumondtag und der vorige Monat hatte 30 Tage. Das Schaltjahr mit seinem Schaltmonat Schebath II. (שבט שני) richtet sich nach der Gerstenreife (Abib) in Palästina und Irak, was nach der Schrift im ersten Monat (Nisan) stattfindet und wenn der Monat der Gerstenreife erst nach dreizehn Mondläufen erscheint, so wird der verflossene Adar als Schebath II. betrachtet und das Jahr als Schaltjahr angesehen. Diese Art Einschaltung nannte Anan Ibbur ha-Abib, dem Ibbur Tekufot der Rabbaniten entgegengesetzt[33]. In Folge dieser Kalenderbestimmung schaffte er die jedesmaligen zweiten Feiertage ab, in den meisten Fällen auch für die Neujahrsfeier, wie es bereits in Palästina Gebrauch gewesen[34]. Diese karäische Kalendereinrichtung hatten vorher einzelne Reformer wie Serini u. A. anempfohlen; dauernd hat sie erst Anan begründet. Die arabischen Schriftsteller Masudi und Makrisi sahen sie als den wichtigsten Hauptpunkt an, in welchem Anan den Rabbaniten entgegengetreten. Saadja beschuldigt ihn, daß er blos aus Gefälligkeit für die islamitische Einrichtung diese Anordnung getroffen[35], und die ältesten karäischen Gelehrten, wie Ben Jerochim[36] u. A. setzen in diese Einrichtung ihren Stolz und suchen schriftgemäße Stützpunkte dafür zu geben. Als Jahresanfang wurde nicht blos für die Reihenfolge der Feste, sondern überhaupt der Nisan-Monat bestimmt, so daß das Fest am 1.

Tischri nicht Beginn des Jahres (Rosch ha-Schana) sondern Tag des Posaunenhalls (Jom Teruah) genannt wird[37]. Ob aber Anan die Vorlesungen der Abschnitte des Pentateuch mit dem ersten Sabbat nach dem Pesachfeste beginnen zu lassen vorgeschrieben hat, ist schon darum zweifelhaft, weil die Karäer hierin der rabbanitischen Anordnung folgen und von einer abweichenden ananitischen Ansicht nichts erwähnen. Gegen das ganze System führt Ibn Esra die ausführlichste von Kritik und Ironie begleitete Polemik[38].

9. Den Vorschriften über den jüdischen Kalender, sei es in Bestimmungen über die Weihe des Neumonds (Kiddusch ha-Chodesch) oder über die Schaltjahre (Ibbur), die in Anan's Buch der Vorschriften (Sefer Dinin) vermuthlich den ersten Platz eingenommen, schließen sich die Gesetzesgruppen über die Festtage (Moadim) an, achtzehn Tage im Laufe des Jahres ausmachend[39]. Die drei Hauptfeste, nämlich Pesach, Wochen- und Laubenfest, sind der Schrift zufolge ursprünglich Naturfeste, von Moses an die Epochen des Landbaues geknüpft; denn das Pesach-Fest bezeichnet sie als Fest der ersten Gerstenreife (Chag ha-Abib), das Wochenfest als Feier der Weizenernte (Chag ha-Kazir) und das Laubenfest als Feier der Obst-, Wein- und Herbstgetreideernte (Chag ha-Asif), womit das ökonomische Jahr abschließt (Tekufat oder Zeet ha-Schanah); erst in zweiter Linie sind sie geschichtlich-nationale, religiöse Feste geworden. Das Pesach- und Mazzotfest, dessen Vorschriften Anan unter Dina de-Fascha zusammengefaßt, hat mit dem Abend des 15. des Abib-Monats (Nisan) zu beginnen und sieben volle Tage zu dauern. In Bezug auf die Zeit des Schlachtens des Pesach-Lammes, wobei in der Schrift (Ex. 12, 6; Lev. 23, 5) bald die Zeit zwischen den Abenden (Arbajim), bald (Dt. 16, 6) der Abend, wenn die Sonne untergegangen, bestimmt ist, wies er die pharisäische Lehre ab, daß darunter die Zeit des Neigens der Sonne zum Untergang, das letzte Viertel vom Tage des 14. Nisan zu verstehen sei[40]; vielmehr schloß er sich der sadukäisch-samaritanischen Ansicht an, daß darunter die Zeit zwischen Sonnenuntergang und völliger Dunkelheit zu verstehen sei. Merkwürdiger Weise hat Anan das Backen der un-

gesäuerten Brote (Mazzot) für diese erwähnte Zeit bestimmt, nachdem das Pesach-Lamm wie die sonstigen Opfer nach der Tempelzerstörung aufgehört hatten[41]. Seine Schüler und die nachmaligen Karäer wiesen diese Bestimmung ebenso zurück, wie die andere, daß die Mazzot nur aus Gerstenmehl gefertigt werden sollten, weil sie in der Schrift Brote der Armuth heißen[42], oder daß die ersten Mazzot, welche sonst mit dem Pesach-Lamm genossen zu werden bestimmt sind, kuchenartig beim Feuer gedörrt und nicht im Ofen gebacken werden sollten, um dem Z'li der Schrift zu entsprechen[43]. Den Genuß der Bitterkräuter hielt er nicht für nöthig, da die Schrift denselben nur in Zusammenhang mit dem Pesach-Lamm vorschreibt; jedoch haben die Karäer diesen Brauch als ererbte Lehre (Sebel ha-Jeruschah) beibehalten. Das Wochenfest bestimmte Anan nach dem Vorgange der Sadukäer[44], oder nach der sadukäischen Auslegung der Schriftstelle (Lev. 23, 15): „und ihr sollt zählen für euch von dem folgenden Tag an nach dem Sabbat, vom Tage an da ihr darbringet die Aehrenbündel der Schwingung, und das sollen sieben volle Sabbate (Wochen) sein, bis zum folgenden Tag des siebenten Sabbat's; fünfzig Tage sollt ihr zählen". Der Ausdruck Sabbat wird hier in seinem eigentlichen Sinne, wie Sabbat in der Schöpfungsgeschichte (Schabbat Bereschit) genommen, so daß der morgende Tag desselben (Macharat ha-Schabbat) der Sonntag ist, der erste Tag nach dem Omer, d. h. am ersten Sonntag nach dem ersten Tag des Mazzotfestes, und das Wochenfest sollte demnach nicht, wie die Rabbaniten behaupten, auf den 6. Siwan, sondern auf den ersten Sonntag nach dem siebenten Sabbat fallen[45]. Schon lange vor Anan hat der berühmte Masoret Pinchas, Schulhaupt zu Tiberias, in seiner Darstellung der mosaischen Vorschriften (Sefer Mizwot) in gereimten neuhebräischen Versen, die sadukäische Ansicht über das Wochenfest beibehalten und Ben Jerochim beschwert sich darüber, daß Saadja dieses alte Werk eines rabbanitischen Lehrers gesehen und dennoch diese Ansicht den Karäern gegenüber zu bestreiten gewagt habe. Auch hielt es Hadaßi für bestimmt, daß die Gelehrten zu Keirawan eigenmächtig dies für sie Ketzerische aus dem Pinchas'schen Werke weggetilgt hätten[46]. Dieser Ansicht

über das Wochenfest huldigte auch die Gemeinde Bazra's, der Vaterstadt Anan's, und ebenso lehrte der nach Anan aufgetretene Sektenstifter Meswi (Mose) aus Baalbek, wenngleich er über den Beginn der Zählung der 50 Tage im Unklaren gewesen sein soll[47]. Das Laubenfest ist schriftgemäß, wie erwähnt, zunächst Naturfest, zu dem erst sodann eine geschichtlich-nationale Bedeutung hinzugekommen; aber die kleinlichen rabbanitischen Bestimmungen über Größe, Form und Einrichtung der Laube sind, als in der Schrift nicht begründet, zu verwerfen. Ebenso sind alle Vorschriften über den aus Palmenzweig, Myrte, Etrog und Bachweide bestehenden Feststrauß vollständig zu verwerfen, da die Schriftstelle (Lev. 23, 40), worauf sich diese beziehen sollen, nach ihm zur Vorschrift über die Laubhütte gehört, wie aus der Schriftstelle in Nechemja (8, 15) noch erkennbar ist. Das Schlußfest (ἐξόδιον) am achten Tage der Sukkotfeier heißt noch besonders Azeret, weil es zugleich die Gesammtheit der Feste abschließt und zur erhöheten Freude bestimmt ist, während der siebente Tag des Pesachfestes (Dt. 18, 8) nur nebenbei Azeret heißt. Eigenthümlich ist es, daß die Karäer auch das Pfingstfest Azeret nennen, wie es bereits beim Bestand des zweiten Tempels hieß[48], wahrscheinlich im Sinne von Festzeit. Die Zugabe von Simchat Tora, d. h. Feier der Gesetzesfreude, oder das Fest Hoschana Rabba, wurde verworfen.

10. Andere Feste und Sabbate. Der Neumondstag des siebenten Monats ist die Feier des Posaunenhalls (Jom Teru'ah), an welchem Erlaß- und Jubeljahr, die Freiheit der Sklaven verkündet wird; er ist daher ein Feiertag, von dem die Schrift sagt (Neh. 5, 9, 10): Trauert und weinet nicht, denn heilig ist der Tag. Die rabbanitische Lehre, daß er als Jahresbeginn (Rosch ha-Schana) und Tag des göttlichen Gerichtes (Jom Din) gilt, ist ebensowenig in der Schrift begründet, wie die Annahme, daß die Schöpfung am 1. Tischri begonnen. Der Sühnetag ist der große schriftgemäße Bußtag (Jom Kippur) am 10 Tischri, an welchem von Abend bis zum Abend man in Fasten, Buße, Gebet und Sündenbekenntniß zuzubringen hat[49]. Strenger wandte Anan die Schriftworte in Bezug auf die Sabbatheiligung an. Der Schriftvers (Ex. 16, 29)

„Sehet, Gott hat euch den Sabbat gegeben, darum gewährte er euch am sechsten Tage Brot für zwei Tage; ein Jeglicher weile an seinem Platze und Niemand gehe hinaus von seinem Orte am siebenten Tage", wurde dahin gedeutet, daß man sich nur innerhalb der Stadt und ihres Weichbildes von zwei Tausend Ellen um dieselbe bewegen dürfe, und selbst in diesem Raume nur dann, wenn die Stadt von Juden bewohnt ist; bei einer nicht jüdischen Bevölkerung hingegen darf das Haus gar nicht verlassen werden, es sei denn daß man sich in das Bet- oder Lehrhaus zu begeben hat[50]. Die Beschneidung am Sabbat verboten Anan und die meisten karäischen Lehrer nach ihm, weil sie, obgleich eine heilige Handlung und dem Sabbatgebot nur wenig nachstehend, doch als Arbeit (Melacha) anzusehen sei; ferner weil die Wunde Heilmittel erfordere, und am Sabbat eine Heilung nicht zu gestatten sei[51]. Mit der Beschneidung hat er also auch die Uebung der Heilkunst verboten. Obwohl viele Gemeinden zwar diese strenge Auslegung des Schriftwortes nicht angenommen haben, wie uns von Lewi ben Jefet klar berichtet und von der Karäergemeinde zu Hit ausdrücklich erzählt wird, so sind doch erst die spätern Karäer grundsätzlich davon abgegangen. Die eheliche Beiwohnung (Taschmisch, Onah) hat er in der Weise der alten Sadukäer und Samaritaner für den Sabbat verboten, theils weil sie dem Principe der sabbatlichen Ruhe widerspricht, theils aber weil nach einem Schlusse der Analogie sie der Sabbatheiligung widerstreitet[52]. Um der alten sadukäischen Ansicht darüber entgegenzutreten, haben die Talmudisten die Beiwohnung am Sabbat zur Pflicht gemacht, sich auf das Schriftwort (Jes. 58, 13) berufend: „nenne den Sabbat eine Lust (Oneg)", wogegen Anan darin nur Mühsal (Jegi'ah) sieht. Einen Hauptgegensatz wider die talmudischen Lehren bildete die Auslegung des Schriftverses (Ex. 35, 3): „ihr sollt nicht Feuer anzünden am Tage des Sabbat". Nach der Ueberlieferung ist blos das Anzünden des Feuers, der Beginn dieser Thätigkeit verboten, und folgerichtig nur eine solche Arbeit, die man am Sabbat beginnt und ins Werk setzt, hingegen ist die Fortwirkung des Brennens, nachdem es vor Sabbat angezündet worden, und daher auch jede Fortwirkung von Thätigkeiten (Maassim Noladim)

[library stamp]

gestattet. Nach dieser Deutung ist es gestattet, am Sabbateingang Licht zu brennen, wenn es vor Sabbat angezündet wurde; ferner ist die Wässerung von Aeckern und Gärten erlaubt, wenn die Schleußen vor Sabbat geöffnet worden; das weitere Backen des Brotes oder das Fortkochen der Speisen und das Wärmen derselben (Chammin) ist gestattet, wenn nur der Beginn der Handlung vor Sabbat geschehen ist und die Fortwirkung ohne weiteres Hinzuthun geschieht. Anan hat nach früherer sadukäischer Ansicht in seiner strengen Fassung des Schriftwortes auch das Fortbrennen des Lichtes nicht gestattet und überhaupt das Sitzen bei Licht am Sabbateingang verboten[53]. Die Rabbaniten schrieben zum Gegensatze eine starke und feierliche Erleuchtung der Wohnungen als Sinnbild der Sabbatfreude vor, verhöhnten die Karäer, die trostlos im Dunkeln zum Sabbateingang weilten; ja die karäische Strenge ging so weit, die beleuchteten Zimmer der Rabbaniten zu meiden. Sahl ben Mazliach beklagt sich in seinem ausgezeichneten mahnenden Sendschreiben darüber, daß die Rabbaniten durch ihre Sabbatlichter die Karäer verscheuchen, damit sie ihre Wohnungen nicht zum religiösen Streite betreten[54]. Nach demselben Grundsatze verbot er Brot in dem Ofen fertig backen und Speisen auf dem Herde am Sabbat fertig kochen zu lassen und hielt den Genuß dieser Sachen, sogar das Wärmen (Chammin, Hathmanah) für nicht erlaubt.

11. Wir gehen nun zu den andern Bestimmungen Anan's in der Deutung der mosaischen Gesetze und der ererbten dem Gesetze gleichen Gebräuche über, soweit sie in abgerissenen Anführungen aus Anan's Werken uns erhalten sind. Das Ritual des Thierschlachtens, die festen Bestimmungen über reine und unreine oder zum Genuß erlaubte oder unerlaubte Thiere, Vögel und Fische, die Vorschriften über die erlaubten oder verbotenen Theile derselben, mag Anan wie später die Gesetzlehrer in einem besondern Abschnitt seines „Buches der Vorschriften“ abgehandelt haben. Das Schlachtungs-Ritual hielt Anan wie alle spätern Karäer für ein Ergebniß der Erblehre (Sebel ha-Jeruschah) oder des Ueberkommnisses (Hatakah) von den Vätern[55], ohne ausdrückliche Angabe der Schrift. Jedoch bereits aus dem Gebote für die Noachiten (Gen. 9, 4)

„doch Fleisch mit seinem Leben, seinem Blute, sollt ihr nicht essen“ und aus andern Schriftstellen hat die jüdische Gemeinde die Uebung des Schlachtungs-Rituals hergeleitet. Die Ueberkommniß ist aber theils durch strengere Fassung des sprachlichen Gedankenausdruckes der Schrift (Mibtha) theils durch combinirende Schlußfolgerungen (Hekkesch) zu regeln und zu gestalten, je nach Anwendung dieser Mittel daher veränderlich. Diese zwei Regulatoren hat Anan auf dieses Ritual angewandt, und ohne richtige Anschauung über dieselben mußte sein Widerspruch gegen die Uebereinstimmung in der Gemeinde (Kibbuz) als willkürlich erscheinen. Anan hielt dafür, daß das Schlachten des zu gemeinem Gebrauch Bestimmten seine Normen von dem zu heiligen Zwecken Bestimmten zu entlehnen habe, und lehrte daher, daß wie bei den Opfern der Vögel (Lev. 1, 15; 5, 8) das Schlachten bei dem Gepflügel in dem Abtrennen des Kopfes von hinten am Nacken[56] zu geschehen habe[57]. In Bezug auf den schriftgemäßen erlaubten und verbotenen Genuß der Vögel hatte Anan eigenthümliche Ansichten, sowohl in Deutung der Namen in den mosaischen Vorschriften als auch in der Aufstellung der Zeichen für reine Vögel, und in beiden wichen die spätern Karäer schon ab, der rabbanitischen Auffassung sich mehr und mehr anschließend. Unter Duchifat (Lev. 11, 19), als Name eines unreinen Vogels, verstand Anan nicht den Berg- oder Steinhahn, sondern nach zuweiligem Gebrauch im Aramäischen den gewöhnlichen Hahn, und zählte daher das Hühnergeschlecht zu den verbotenen Vögeln[58]. Nach dieser Fassung, daß das Hühnergeschlecht zu den unreinen Vögeln gehört, ist folgerichtig beim Bestand des Tempels ein Hahn oder eine Henne auf den Altar nicht gebracht worden und man hätte dies unter Torim der Schrift nicht, wie ehemals die Samaritaner angenommen, zu verstehen. Jedoch schon ein Jünger Anan's, der sonst wenig bekannte Malich Harmali in Jerusalem, widerlegte die Ansicht seines Meisters und behauptete, daß unter Torim der Schrift das Hühnergeschlecht überhaupt zu verstehen und daß dieses wirklich ehemals geopfert worden sei, demnach zu den reinen Vögeln gehöre, die zum Genusse erlaubt sein müssen[59]. Für die Unterscheidungszeichen, welche die Ueberlieferung im Talmud für reine und unreine Vögel aufstellt, nahm

Anan andere etwas unklare an, nämlich „das Wasserschlürfen und das Füttern der Küchlein als Zeichen eines reinen Vogels“ [60].

12. Die Reinheitsgesetze beim Aussätzigen, bei Berührung eines Todten, bei unreinem Fluß u. s. w. hat Anan im Exil als aufgehoben betrachtet, wie aus einer Stelle bei Mose Baschiatschi zu ersehen [61]. Aber neben dieser allgemeinen Ansicht hat er in Bezug auf die Lehren in der Schrift seine eigene Ansicht entwickelt. Der Ausdruck Nebelah bezeichnet nach ihm einen vollständig todten Körper, aber nicht Theile desselben, sodaß die Berührung eines Stückes davon nicht verunreinige [62]. In den Vorschriften über die verbotenen Verwandtschaftsgrade (Arajot) wies er die rabbanitische Lehre ab, daß in Arajot die Ermittelung durch Schlußfolgerung zu verwerfen und nur der soferischen Ueberlieferung zu folgen sei. Er empfahl vielmehr die Festhaltung am Schriftworte mit Benutzung der oben erwähnten logischen Regeln und Verwerfung der vorgeblichen Ueberlieferung. Aus den wenigen uns erhaltenen Bruchstücken, die noch dazu sehr verderbt und unklar sind, können wir so viel erkennen, daß er die Schlußfolgerung angewandt und diese verbotenen Grade in Folge dessen sehr weit ausgedehnt habe.[63] Aus den bestätigenden oder gegnerischen Ansichten von Anan's nächsten Nachfolgern Binjamin Nahawendi, Joschijjah, Daniel el-Kumasi u. A. kann man mit Gewißheit annehmen, daß er über die gesetzlichen Grundbedingungen der Eheschließung (Kinjan) und über die Formen dabei, über Scheidung, Leviratsehe und überhaupt über das umfängliche Gebiet des Eherechts, von dem Rabbinismus verschiedene Ansichten und Bestimmungen aus dem Gesetzbuche entwickelt hat. Auch die Vorschriften über Erbschaft (Jeruschah) faßte Anan in seinem Buch der Gebote zusammen wie die von den verbotenen Verwandtschaftsgraden, hier wie dort in talmudischer Sprache, wie aus dem Bruchstück bei Hadassi zu ersehen ist [64]. Die sadukäische Lehre, daß die Tochter gleich mit dem Sohne erbe, weil die Schrift vom Vorzug des Sohnes nur bei dem unveräußerlichen Erbgut in Palästina spricht,[65] und daß bei Kinderlosigkeit zunächst die Eltern und dann erst die Geschwister des Verstorbenen erben [66], scheint Anan sich angeeignet zu haben. Die Vorschriften über Mesusa (Amulete an den

Thürpfosten) und Phylakterien (Tefillin) hat Anan nur bildlich gefaßt, daß die Gebote bei dem Ein- und Ausgang gegenwärtig und die zehn Worte in Kopf und Herz eingeprägt sein sollen.

13. Anan's Schriften, nämlich seine mutazilitische Religionsphilosophie, seine Auslegung des Pentateuch und sein in Abschnitte (Perakim) gruppirtes Buch der Vorschriften (Sefer Dinin, Sefer Mizwot), wurden ein Raub der Zeit und wir sind jetzt nicht mehr im Stande, das karäische Glaubens- und Gesetzessystem aus den Büchern des Stifters aufzubauen und zusammenhängend darzustellen. Was aus den wenigen mir zugängigen Trümmern durch sparsame Anführungen zu ermitteln war, das habe ich hier erläuternd und umrißlich verzeichnet, und wir gewinnen aus dem Erhaltenen die feste Ueberzeugung, daß ein großer Theil der Gesetzeslehre, wie sie uns weitschichtig Elijja Baschiatschi (1490), das Hauptsächlichste der Religionsphilosophie, wie sie Ahron ben Elijja aus Nikomedien (st. 1369) vorgeführt, durch Anan's Grundlegung sich entwickelt haben mag. Die Gruppirung der mosaischen Vorschriften in Anan's Sefer Dinin war aus Nachahmung eines alten Brauches der talmudischen Zeiten entstanden. Denn nach einer Mittheilung Jochanan's soll bereits Simon ben Jochaï eine solche Gruppirung beliebt und in den Abschnitten (Parascha's) von den Schäden, den Heiligungen und von der Pesachfeier soll er 144 mosaische Vorschriften zusammengefaßt haben[67].

14. Außer Anan's positiven Lehren und Gesetzesdeutungen verdienen aber noch drei Richtpfade und Wendungen Erwähnung, in die er seine Anhänger geleitet und die bis spät hinab, zum Theil sogar bis auf unsere Zeit, sich bei den Karäern als Eigenthümlichkeiten erhalten haben. Diese sind: 1. Die Verkündigung einer freiern Anschauung über Stifter von Religionen für gewisse Völker und Zeiten, das Anerkenntniß einer Berechtigung des Christenthums für die Heiden und des Prophetenberufes für den Schöpfer des Islam bei den Stämmen Arabiens. Dieser von dem Glaubenseifer seiner Zeit so abweichende Zug Anan's, über welchen uns arabische und karäische Schriftsteller Kunde geben[68], hat sich in der karäischen Genossenschaft weiter vererbt, und bis auf den heutigen Tag ist

[illegible] feindlich dem herrschenden [illegible] auch niemals mit blutiger [illegible] Unterschiebung eines eigennützigen [illegible] daß Anan sich der herrschenden [illegible] um Unterstützung und Beistand in [illegible] wie Saadja in seiner Streitlust [illegible] dem Grunde völlig abzuweisen, weil [illegible] Herrschern unterthan war und doch noch [illegible] Christenthums als Muhammed huldigte. [illegible] Schriftauslegung und Forschung, sei es in [illegible] auf die zu übenden mosaischen Vorschriften, [illegible] des dunkeln Wortsinnes der das hebräische [illegible] Schriftstellen. Nach Anan sollte kein Ansehen [illegible] Erklärung der Schrift gelten, auch nicht das des [illegible] Karäerthums; es ist Pflicht, meint er, sich von [illegible] von seinem Genossen zu trennen, wenn man nach [illegible] Erkenntniß und eigenem Gewissen das Schriftwort anders [illegible] Binjamin Nahawendi (780) sagt in einem seiner [illegible] Bezug auf diese Freiheit: „Ich Binjamin bin nur [illegible] von den Tausenden und Myriaden (der Schriftforscher), und [illegible] habe ich entscheidend gesprochen; ich bin weder Prophet noch eines Propheten Sohn und jeder Jünger der Schrift (Karäer) wandelt seine Bahn und schreibt nur das nieder, was er durch eigene Einsicht als wahr erkennt. Alle unsere Jünger der Schrift ermahnen eindringlich zur Prüfung; der Bruder mag abweichen von seinem Bruder, der Sohn von seinem Vater, der Jünger von seinem Meister, und Bruder, Vater und Meister haben keine Berechtigung zu sagen, warum trennst du dich von meinen Worten! Durch diese (Freiheit) entgeht man der Verschuldung vor Gott, wenn man zuweilen unrichtig Erkanntes und Irrthümliches gelehrt, und man hat vielmehr Gottes Lohn für das redliche Streben zu gewärtigen, weil man überhaupt den Leuten die Augen erleuchten gewollt."[70] „Anan und Binjamin, sagt Jefet, und ebenso viele andere Gegner der Rabbaniten, stimmen oft in den von ihnen verfaßten Büchern der Gebote mit den Männern der Mischna überein, weil Jeder von ihnen nur wie er es erkannt

und ermittelt gesprochen und geschrieben hat, nur wie er es beweisen zu können glaubte und nicht um zu widerstreiten; eine Ansicht, die möglicher Weise der Wahrheit entsprechen kann, vielleicht aber auch nicht."[71] Die Karäer haben sich daher den Grundsätzen ihrer Väter gemäß niemals an ihre Autoritäten gebunden erachtet; ihre besten Lehrer waren ihnen keine Gewähr und nur eigene Prüfung und eigenes Erkennen war Grundsatz der karäischen Gemeinschaft. Der ungenannte Verfasser des Chilluk sagt: „Anan hat unzweifelhaft viele Irrthümer in der Gesetzesauslegung, und die Nachfolger desselben haben wohl mit Recht viele seiner Feststellungen verworfen, und überhaupt keinen Grund zu deren Befolgung gefunden. Anan hat in seinen Belehrungen nicht genügt, und es entstanden daher viele Spaltungen unter den Karäern selbst."[72] Sahl (950) in seinem ausgezeichneten Mahnungs-Schreiben sagt in dieser Beziehung[73]: „Sprechet doch nicht, wie sollen wir es mit der Gesetzesübung machen, da doch die Söhne der Schrift untereinander so uneinig sind? Wem unter den Führern sollen wir folgen? Wisset nun aber, daß die Söhne der Schrift nicht sagen: Wir sind eure Führer. Sie haben ihre Einrichtungen nicht darum gemacht, um das Volk nach ihrem Eigenwillen zu gängeln, vielmehr wollen sie nichts weiter sein als Forscher und Ergründer des Gesetzes, Deuter der Bücher der Propheten, mit prüfender Benutzung der Arbeiten glaubensgenössischer Vorgänger. Darum sprechen sie immer zu ihren Brüdern: Lernet, forschet, dringet ein und ergründet vorerst und übt sodann dasjenige, was euch durch eigenes Erkennen und durch Beweise feststeht". 8. Die Verkündigung des karäischen Berufes, der darin bestand, die karäischen Lehren und Grundsätze durch begeisterte Sendboten in jüdischen Gemeinden zu predigen, zu diesem Zwecke Städte und Länder zu durchwandern, Mühsal und Elend zu ertragen und das ganze Leben, die Kraft und Habe diesem verdienstlichen Werke zu weihen. Anan selbst verließ Habe und Gut und wanderte mit seinen Kindern, Jüngern, Genossen und der kleinen anhänglichen Gemeinde nach Jerusalem, hielt mahnende und belehrende Reden und zog das schwankende Volk durch sanfte und belehrende Predigten an sich, und wenn er auch

selbst nicht als Sendbote umherwanderte, so hat er doch seine Jünger für diese Sendung gebildet.[74] Nissi ben Noach (780), der ein kümmerliches Leben führte und, das Karäerthum lehrend, umherwanderte, ermahnt eindringlich, sich nicht dadurch von der karäischen Lehre abhalten zu lassen, weil der Eltern Brauch ein anderer war. Es ist Pflicht, sagt er, der Väter Brauch zu verwerfen und abzuweisen, wenn es dem wahren Sinn der Schrift widerstreitet oder wenn die Lehre der Schrift entgegen ist; denn die Schrift sagt: Thuet nicht alles das was unsere Väter gethan; man soll zu Vater und Mutter sagen, ich sehe euch nicht."[75] Ben Jerochim ging von Jerusalem nach Aegypten, um als Sendbote für den Karäismus zu werben, und schrieb darum seine heftige und alles Maaß überschreitende Polemik gegen Saadja und den Rabbinismus in der Sprache des Volkes, in dem allen verständlichen Arabisch.[76] Das ganze Mahnungsschreiben Sahl's ist nur der glühende Ruf eines glaubenseifrigen Sendboten, der mit beredten Worten zur Rückkehr zur Schrift mahnt, zur Abkehr von Rabbinismus in begeisterter Sprache auffordert[77]. Thobijja, der Schüler Jeschua's, wanderte als Sendling der Karäer umher, ermahnte stets, das Leben für die Sache einzusetzen, um es vor Gott zu retten, allem zu entsagen, das Ueberkommene freudig wegzuwerfen und selbst, wo es gilt, die Familienbande zu lösen.[78] Wegen dieser Eigenthümlichkeit der Karäer war Makrisi geneigt, den Namen Karaim als die Rufenden und Predigenden zu deuten, weil sie die Leute zur Lehre Anan's durch ihre Mahnungen und Predigten herbeiriefen; und wenngleich diese Deutung aus den arabischen Anschauungen von dem Rufer hervorgegangen und thatsächlich abzuweisen ist, so geht daraus doch soviel hervor, daß diese Richtung seit Anan herrschend gewesen.

15. Das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem Sadukäerthum, daß es Karäer, d. h. Anhänger der Schrift und Gegner der Ueberlieferung vor Anan gegeben, war in der Karäergemeinde lebendig. Vor dem Islam, sagt Jeschua ben Jehuda, wurde das Karäerthum von den Talmud-Anhängern niedergehalten, als aber das kleine Horn (der Islam) aufkeimte, durften die Männer der Schrift ihre Ansichten laut aussprechen und der

Rabbinismus mußte sich ergeben.[79] Wenn früher nur heimlich die Gebote im karäischen Sinne geübt werden konnten,[80] so hat die Zeit der Sekten- und Systemenbildungen im Osten den Karäismus durch Anan in die Oeffentlichkeit geführt, und Saadja geräth mit sich in Widerspruch, wenn er sie bald als Epigonen der alten Sadukäer, bald als in der Neuzeit entstandene ansieht. Ungeachtet der äußeren Begünstigung durch islamitische Herrscher, war der Kampf der Rabbaniten gegen Anan und seine Partei ein heftiger; man legte ihn in Bann, drängte ihn aus der jüdischen Gemeinschaft und der Heimath, und es war kein Wunder, wenn Anan seine Partei ganz den Einflüssen der Hochschulen und der Rabbiner zu entziehen strebte.[81] Er errichtete eine Scheidewand und somit eine dauernde Spaltung. Er verbot seinen Anhängern, sich mit Rabbaniten zu verschwägern, mit ihnen zu speisen, ihre Synagogen zu betreten und überhaupt mit ihnen Umgang zu pflegen[82].

16. Mit Anan's Ankunft zu Jerusalem (761), in Begleitung von seinen Kindern, seinen älteren gleichgesinnten Genossen Obadja aus Bazra, Genaï ben Baruch, Chanocha, Efrajim, Jehuda aus Persien, Malich u. A., und mit Hülfe einer kleinen Anhängerschaar wurde die alte heilige Stadt zum Stammsitz des Karäerthums auf viele Jahrhunderte hinaus, so daß die Bezeichnung Burg Zijjon in dem alten Fastenkalender (Megillat Taanit) von einem Schreiber jener Zeit durch „Ort der Karäer" glossirt wurde. Nach Jerusalem wanderten die Wißbegierigen, um das erste Karäerthum kennen zu lernen (Nissi, Ben Jerochim), und von da zogen die Sendboten aus, um die karäische Lehre in die weitesten Fernen zu verbreiten (Syrien, Persien, Babylonien, Westafrika, Aegypten). Ein Jüngerkreis schaarte sich um Anan; es bildeten sich bald karäische Gemeinden, und während der Karäismus in Jerusalem sich läuterte und die noch gebliebenen Fesseln des Rabbinismus abschüttelte, hingen die in Babylonien und Persien durch Anan gebildeten Gemeinden noch manchmal dem Talmudismus an, so daß die jerusalemische Muttergemeinde Sendboten und Prediger abschicken mußte, um gegen die Einflüsse der Hochschulen zu wirken.[83]

17. Als Anan gestorben (c. 765), nannte man seine Jünger und Anhänger in Jerusalem, wie in Irak und Persien, Ananiten (Ananijjim), insoweit sie nur ihrem Meister und nicht der durch Anan entstandenen karäischen Entwickelung folgten.[84] Die arabischen Schriftsteller betrachten die Ananiten als besondere Spaltung, neben Karäern, Rabbaniten, Samaritanern, Isawiten, und Judghaniten,[85] und wenngleich die Abweichungen von den ersten Karäern nicht so erheblich waren, daß der Name einer Spaltung gerechtfertigt wäre, so werden sie doch von den Karäern selbst häufig besonders genannt, so daß sie in ihrer Gesammtheit immer gleich nach Anan zu ordnen sind.[86] Die nächsten Nachfolger Anan's, die Ananiten, hielt Ben Jerochim (920) nicht für Karäer, da sie ihm zufolge eigentlich erst nach Nahawendi, von 780 ab, diesen Namen verdienen[87] und Levi ben Jefet (1000) will zwischen Karäern und Ananiten genau unterschieden wissen.[88] Als die hervorstechendste Besonderheit der Ananiten wird hervorgehoben: 1. Ihr Studium der Mischna und des Talmud wie der übrigen rabbanitischen Schriften, wodurch ihre noch nicht völlige Lostrennung vom rabbanitischen Einflusse herbeigeführt wurde. Nissi ben Noach (780), welcher das Studium von Mischna und Talmud, von der großen und kleinen Tosifta dringend empfiehlt[89] und Meborach (880), dem nachgesagt wird, daß er die Schulen der Rabbaniten besucht, ihre Schriften studirt hat und darum zu sehr dem Rabbinismus folgte,[90] waren Ananiten, und Jakob ben Ruben (1050) wirft den Ananiten vor, daß sie von dem Rabbanismus noch zu sehr beeinflußt worden wären, und daß erst die späteren Karäer dies gut zu machen gesucht hätten.[91] 2. Die Bestimmung des Monatsanfangs nach dem Sichtbarwerden der Mondsichel; eine solche haben die ersten Karäer nicht angenommen, sondern sich nach der Conjunction, d. h. nach der geraden Stellung des Mondes zwischen Sonne und Erde, was vor dem Beleuchtetwerden der Mondsichel geschieht, gerichtet.[92] Viele Karäer schwankten zwischen dieser und Anan's Bestimmung, oder wollten auch die rabbanitische Einrichtung beibehalten und feierten daher zwei Neumonds- und Festtage, wie Sahl uns berichtet.[93] Die spätern Karäer kehrten aber zu dem Principe der Ananiten zurück, bestimmten den Neu-

mondstag nach dem Sichtbarwerden der Mondsichel (Reïjjat ha-Jareach), feierten nur eintägige Feste und wurden sodann nach Makrisi auch Moladijjiten, d. h. Beobachter der Mondesgeburt, genannt. 3. Die gewissen gesetzlichen Bestimmungen, welche die karäische Entwickelung theils erschwerend theils erleichternd abgeändert, wie wir unter Anan gesehen haben und später noch näher betrachten. 4. Die Loslösung von der Eigenmächtigkeit der Exilarchen und Gaonen, in der Ueberzeugung, daß das geistige Joch der babylonischen Häupter der Exulanten oft Unheil gestiftet habe.[94] Wenn dem Anan der Ehrenname Exilarch (Rosch ha-Gola) oder Fürst (Nasi) gegeben wurde, und wenn in seiner Familie dieser Titel sich weiter vererbte (Saul, Joschijja u. s. w.), so galt es blos als Familienauszeichnung und hatte weder auf die Entwickelung des Karäerthums einen Einfluß, noch irgend eine Einwirkung, es sei denn, daß Glieder der Familie sich als Gesetzeslehrer ausgezeichnet hätten.

18. Nach Betrachtung der Ananiten im Allgemeinen haben wir noch die einzelnen als Gesetzeserläuterer oder als besondere Schriftsteller erwähnten ananitischen Anhänger zu berühren. Anan's Sohn mit Namen Saul (st. c. 780), der zwar den glänzenden Titel Exilarch (Rosch ha-Gola) oder Fürst (Nasi) führte[95], aber sonst unbedeutend war, schrieb nur, wie aus den Anführungen zu vermuthen ist, Auslegungen zum Dekalog, in welchem er nach früherem Muster die sämmtlichen pentateuchischen Vorschriften als in den zehn Gottessprüchen enthalten dargestellt hat.[96] Auch soll er im Verein mit andern Lehrern mitgewirkt haben, daß die Anordnung des Vorlesens aus dem Gesetze, wie es Gena'i ben Baruch früher festgestellt hatte, Bestand in der karäischen Gemeinde bekommen hat[97]. Sein Sohn Joschijja (st. c. 810), ein Enkel Anan's, war noch unbedeutender, und nur einige Anführungen desselben über mosaische Vorschriften scheinen darauf hinzuweisen, daß er ein Buch der Gebote geschrieben. Bedeutender tritt uns ein Jünger Anan's, Malich Harmali[98] oder Malich ben Harmala[99], entgegen, von dem uns David el-Mukammez (920), Makrisi und Jakob ben Ruben (1020) zwar nur dunkle aber doch solche Berichte geben,[100] aus denen wir ersehen, daß er in Jerusalem gelebt[101] und sich mit

Auslegung der Schrift und mit dem Dogma der Auferstehung beschäftigt hat. In Bezug auf die Auferstehungslehre, welche die Karäer stillschweigend von den Rabbaniten angenommen haben und worin sie vom Sadukäerthum abgewichen sind, hat er die Beschränkung aufgestellt, daß nur die der göttlichen Offenbarungen Gewürdigten am Ende der Tage auferweckt werden [102]. In Bezug auf Auslegung der Schrift hat er Wörter erklärt (דוכיפת, חזרים, ורזיר) und ist der Ansicht seines Meisters in Hinsicht auf den unerlaubten Genuß des Hühnergeschlechts, insofern er dasselbe zu den unreinen Geflügelgattungen zählt, entgegengetreten [103]. Der Sektenstifter Abu Amran Meswi el-Tiflisi, welcher nach Malich aufgetreten war (880) und dieselbe Ansicht in Bezug auf das hebräische Alterthum hatte, daß das Hühnergeschlecht zu dem reinen Geflügel gehört habe und daher geopfert worden sei, beruft sich auf Malich als auf einen Gewährsmann [104]. Wenn wir jedoch von Saul, Joschijja und Malich nur sehr wenig wissen, theils weil ihre schriftstellerischen Erzeugnisse verloren gegangen sind, theils auch weil ihre Einwirkung auf die Entwickelung des Karäerthums nur gering war, so sind wir in Betrachtung des Ananiten Nissi ben Noach aus Bazra schon darum glücklicher, weil ein bedeutsames Schriftstück sich von ihm erhalten, wodurch wir in das Getriebe jener Zeiten viel besseren Einblick erhalten.

19. Nissi aus Bazra, wo sein Vater Abu Nissi Noach bereits älterer Genosse Anan's war und an der Quelle der mutazilitischen Lehre sich herangebildet hatte [105], trat um 780 als freiwilliger Sendbote der karäischen Spaltung und als deren Schriftsteller auf. Er erzählt in einem kurz und umrißlich gezeichneten Selbstlebensbild, welches er in das Vorwort seines Werkes eingeflochten, daß er, früh von Vater und Mutter verwaist, in den traurigsten Verhältnissen seine Kindheit verlebt habe. Seine alte und schwache Großmutter erzog ihn unter Thränen und unter dem Drucke der Dürftigkeit. Bei Kälte und Hitze, bei Hunger und Entbehrung gab er sich, zum Jüngling herangereift, rastlos und unersättlich dem Studium hin, und suchte schon frühzeitig durch Unterricht einen armseligen Unterhalt zu gewinnen. Zum Manne herangewachsen, verließ er seine Vaterstadt, besuchte viele Städte in Irak, Persien und Syrien und auch die Hochschulen, lernte Hebräisch

und Aramäisch, sowie Griechisch und Lateinisch von christlichen Gelehrten, um tiefer in die Auslegung der Schrift einzudringen, und scheuete nicht die Mühe, viele exegetische Schriften (Pitronot) durchzunehmen. Zur Erkenntniß der Sprache der Schrift lernte er die in Babylonien längst bekannte Vokal- und Accentlehre, wie auch die Masora [106], und für den Inhalt der Gesetze studirte er Mischna und Talmud, die Halachot und die großen und kleinen Tosifta's [107] Dann suchte er die Werke über Philosophie in sich aufzunehmen [108], um die Religionssysteme zu verstehen, ebenso die Schriften über Logik, um die Systeme logisch beurtheilen zu können [109]. Bei seinem Selbstlernen hatte er einen Schüler, der auf Veranlassung von Rathgebern und Feinden ihm ein Gegner geworden, weil er nicht im rabbanitischen Sinne gelehrt hatte, und er wurde auch anderweitig bitter verfolgt, da, wie er selbst sagt, seine Schriften nicht den Halacha's entsprachen, den Männern der Mischna (Baale Mischnaot), d. h. den Rabbaniten entgegen waren und den Auslegungen der Männer der Schrift (Baale Mikraot) folgten. Endlich setzte er sich zum Zielpunkt seiner Wanderungen als Sendbote die heilige Stadt Jerusalem [110], wo der Muttersitz der karäischen Genossenschaft war. In Jerusalem angekommen fand er im Allgemeinen in der Gemeinde Alles zerfahren und gespalten, fast unheilbar wie er sagt; er gab sich daher der Forschung, dem Studium der exegetischen Schriften eifrig hin und da er fand, daß die Schriftauslegungen von den göttlichen Geboten und Satzungen, mochten sie in aramäischer Sprache (von Anan), oder griechisch und lateinisch abgefaßt sein, nicht nach dem einfachen Wortsinne der Schrift sondern diesem entgegen aufgefaßt waren, so entschloß er sich einen Commentar nach dem Wortsinne der Schrift zu verfassen und zwar im Gegensatz zu seinem aramäisch schreibenden Vorgänger in zierlichem Hebräisch. Die Benutzung der aramäischen Sprache zur Abfassung von Werken sah er als Schmach für Israël an, weil dadurch die Juden das Hebräische ganz vergessen würden, zumal auch ihre Lehrer (in Babylonien) sie ganz vernachlässigt und ihre gelehrten Arbeiten in einem häßlichen Sprachgemeng niedergeschrieben hätten. Von den Schrifterklärern seiner Zeit entwirft er ein trübseliges Bild. Sie irren, sagt er, in dem

Schriftverständniß und sind feig und zaghaft in Bezug auf die Ergebnisse; scheu und ängstlich weichen sie dem einfachen Schriftsinn (Peschath) aus und hartnäckig stützen sie ihr Geschwätz und verfolgen jeden andern Erklärer. Das ist das kurze Lebensbild eines der Väter des Karäerthums, wie er es selbst gezeichnet und da wir höchst selten in das Treiben und Wogen dieser religiösen Spaltung zu blicken Gelegenheit haben, so verdient diese nur durch Zufall uns erhaltene Skizze um so größere Beachtung.

20. Lehrreich für die Erkenntniß des damaligen Schriftthums, unterrichtend für den Einblick in die Methode der damaligen Schriftstellerei, sind Nissi's eigene Mittheilungen über Plan und Anlage, Zweck und Mittel seiner schriftstellerischen Arbeiten. Er sagt, daß er bei Abfassung seines Werkes die zahlreichen Arbeiten seiner mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger vor sich gehabt und manches Schöne und trefflich Verstandene hier und da gefunden habe, so daß er sich nur als Nacheiferer und Ergänzer, Benutzer und Erläuterer der Lehrer (Maskilim) ansieht. Nach dem Muster früherer bei Abfassung ihrer Werke kritischer Exegeten[111] hielt er es für nöthig, seinem Werke außer einer sachlichen Einleitung noch acht Erörterungen[112] voranzuschicken, die zur richtigen Würdigung des geistigen Erzeugnisses nothwendig erschienen. Diese sind: 1) Darlegung von Absicht und Ziel des Werkes, damit der Leser unparteiisch darangehe, nicht aburtheile und dem Verfasser nicht ungerechter Weise Absichten unterschiebe, die er nicht gehabt. 2) Nutzen des Werkes für solche Leser, die danach ihre Handlungsweise einrichten. 3) Name des Werkes und dessen Beibenennung und der Grund derselben. 4) Name des Verfassers, wenn er es selbst verfaßt, oder des Veröffentlichers, wenn er es blos bekannt gemacht. 5) Die einzuschlagende Bahn des Werkes im Verhältniß zu seinen ähnlichen Vorarbeiten, sei es durch eine andere chronologische Ordnung, oder durch weitere Entwickelung der Ansichten und der Grund, warum es für die Leser nur in solcher Sprache geschrieben ist. 6) Die Vorkenntnisse, die man bei dem Leser vorauszusetzen hat. 7) Zu welcher Klasse der Wissenschaft das Werk gehöre und für welche Leser es somit geschrieben sein könne. 8) Anordnung und Eintheilung des Werkes und überhaupt

dessen Disposition. Diese Lehranweisung für Schriftsteller, diese Methodik, welche Nissi vielleicht aus Einleitungen von nichtjüdischen Schriften entlehnt, wendet er in weitschichtiger Weise auf sein eignes Werk an, indem er in einer Einleitung jede dieser Regeln ausführlich bespricht, und später Hadassi dieselben in seinem großen Werke Eschkol ha-Kofer großentheils mit denselben später nicht so geläufigen Ausdrücken angewandt hat[113]. Nach dieser Methode schrieb er zu Jerusalem sein großes Werk mit Namen Bitan ha-Maskilim (Palast der Lehrer)[114], eine umfängliche Auslegung der mosaischen Gesetze und ein Grundbuch für das Karäerthum, mit Widerlegungen der Rabbaniten, die er Zänker, Lästerer und Schreier nennt. Und wie sehr er auch das Lesen ihrer Schriften für das richtige Urtheil empfiehlt, so legt er doch seinen Standpunkt als Karäer, seine Gegnerschaft zu den Männern der Halacha und der Mischna so offen dar[115], daß darüber gar kein Zweifel übrig bleibt. Der Beiname dieses Werkes ist Peles, d. h. die Wage, indem die mosaischen Vorschriften, mit Benutzung der Deutungen in verschiedenen Sprachen und Auslegungsschriften, unparteiisch abgewogen und in reiner hebräischer Sprache erläutert sind[116]. Hadassi hat auch hierin dem Nissi nachgeahmt, daß er seinem Werke Eschkol den Beinamen Sefer ha-Peles gegeben[117]. Das nun verlorne große Werk war nicht ein Commentar zum Pentateuch (Perusch el ha-Tora), wie dergleichen bis auf seine Zeit bereits so manche vorhanden waren, sondern ein Sefer Mizwot oder Buch der Gebote, mit der eigenthümlichen Einrichtung, daß sämmtliche mosaischen Vorschriften, als aus dem Dekalog entflossen, auf die zehn auf Sinaï verkündeten Worte vertheilt wurden, wie es später Saadja auch gethan. Erst nach dieser Vertheilung und Unterbringung hatte Nissi die Zusammengehörigen unter besondere Rubriken zusammengefaßt, wie die Reinheitsgesetze, die über Blutschande und Unzucht, über Gebet u. s. w.[118] Die große Einleitung zu diesem Werke, welche sich noch wunderbarerweise erhalten[119], führt die Aufschrift: Commentar über den Dekalog[120], worin nach einem kurzen die Wichtigkeit des Gegenstandes betreffenden Eingange, in der Weise der früheren, nach Art des Midrasch geschriebenen Homilien, die Sprachform,

Eintheilung, Anwendbarkeit des Dekalogs, das Verhältniß der Gebote zu einander, die Klassificirung derselben u. s. w., mit einer Mosaik aus Schriftversen durchflochten, besprochen wird, worauf Nissi sodann jedes einzelne Gebot (Dibbur) mit seinen Folgerungen und den dahin gehörigen Vorschriften summarisch vorführt. Dann folgt die eigentliche Einleitung des ganzen Werkes, die Lehre von Gott und den Engeln, von der Welt- und Menschenschöpfung, von den Elementen, von der Erwählung Israëls, vom Gesetz und von den Wissenschaften und deren Eintheilung [121], über Lehr- und Lernpflichten, über zwölf Bedingungen eines Lehrers, worauf er auf seinen Beruf als Lehrer, auf seine Lebensschicksale und Studien u. s. w. kommt.

21. Ueberschauen wir prüfend die uns erhaltene Einleitung des großen Werkes, so tritt uns außer dem Einblick in sein bewegtes wechselvolles und leidenreiches Leben, welches wir umrißlich geschildert, sein Standpunkt als Karäer oder Ananit entgegen. Seine Hinneigung zur karäischen Lehre im Allgemeinen, seine Abneigung gegen die Männer der Mischna und der Halacha, die er zuweilen mit Schimpfnamen belegt, seine ausdrückliche Angabe, daß er sein Werk über die Gebote gegen den Rabbinismus seiner Zeit richtet und es als Streitschrift betrachtet wissen will, und endlich die Angabe des Grundes, daß er nur darum das Studium des talmudischen Schriftthums verlangt, damit seine gegnerischen Ansichten besser verstanden und gewürdigt werden, kennzeichnen ihn hinlänglich als Karäer der ersten Zeit, in welcher das Karäerthum in den meisten Gemeinden in Irak, Persien und Palästina noch nicht seine abgelöste Sonderstellung vollständig erkämpft hat. Das entschiedene, feste Auftreten Anan's, einen Theil Israël's vom Talmudismus völlig abzulösen und unter der Fahne einer verjüngten Glaubensnorm (Dat) zu einigen, mißfiel jenen blos schriftstellerischen Naturen, wie Nissi eine war, die nur auf dem Wege der schriftstellerischen Thätigkeit wirken wollten, diese auszubilden suchten und nur allein in der schriftstellerischen Belehrung ihre Sendung zu finden meinten. Auf Ausbildung der exegetischen Schriften, auf Benutzung vorgängiger Arbeiten in der Schriftauslegung (Pitronim), gleichviel von welchem Volke und in welcher Sprache abgefaßt, auf Benutzung der Logik und

Philosophie, auf die Gewinnung einer übersichtlichen Kenntniß von den sogenannten mathematischen Wissenschaften, vorzüglich aber auf die masoretische und grammatische Wissenschaft der heiligen Sprache, sollte nach Nissi die Aufmerksamkeit der Berufenen sich richten und er ermahnt die glaubensgenössischen Schriftausleger noch überdies dringend, sich des Hebräischen mit Feinheit und Eleganz zu bedienen, indem er die Anwendung des talmudischen Misch-Idioms für Israëliten schmachvoll findet. Gegen das verschwommene, planlose Schriftstellerthum ankämpfend, besonders gegen die namenlos auftauchenden oder ruhmreichen Männern der alten Zeit zugeschriebenen mystischen oder halachischen Werke,[122] entwarf er eine vorbeugende Methodik, die wir oben kurz berührt haben. Da nun Anan von allen diesen Bedingungen keine erfüllt, nicht das Hebräische zu seiner Schriftsprache benützt und überhaupt eine dem Nissi nicht genehme Richtung in seiner Sendung eingeschlagen hat, so ist es nicht zu verwundern, daß dieser ihn gar nicht erwähnt. Aber ohngeachtet aller so schönen Anweisungen für Schriftsteller schreibt er in seinen schriftstellerischen Erzeugnissen oft sehr weitschichtig und darum auch unklar. Das maaßlose Anhäufen von sinnverwandten Wörtern, die ermüdenden Wiederholungen der Gedankengänge, als sollte blos der hebräische Sprachschatz erschöpft werden, das Ringen und Kämpfen nach einem passenden Ausdruck für Wissensdisciplinen oder neuere Begriffe und daher die kühnen und schroffen Neubildungen der Sprache, die er überdies als Redeschmuck ansieht, die unbewußte und unwillkürliche Weise, in welcher er in den breiten homiletischen Midraschton verfällt, alles dies macht häufig seinen Styl für uns ungenießbar, obgleich er zuweilen fließend, leicht und einschmeichelnd ist. Ein gesuchter witziger Reim auf seinen Namen Nissi ben Noach, den er in der Beschreibung seiner traurigen Lage gebraucht, hat sogar zu einem geschichtlichen Mißverständniß Anlaß gegeben. Er erzählt, daß er als Nissi ben Noach seiner Leiden wegen Rab Dach d. h. Rabbi Leid genannt worden sei, wonach einige sein Zusammenfallen mit Rabbi Acha herausdeuten wollten, obgleich weder das Tikkun, noch das Chilluk, noch auch irgend ein anderer Schriftsteller davon etwas weiß.[123] Ganz unbedeutend war Nissi's Bruder Josef ben

Noach. Wie alle karäischen Lehrer jener Zeiten hatte er ebenfalls ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot) geschrieben, woraus Jeschua Einiges von seinen Deutungen anführt,[123] das aber nicht genug Eigenthümliches geboten haben mag, um weiter verbreitet zu werden. Wie er zu den karäischen Vätern gezählt wurde und das Epithet Nizzani geführt, habe ich bereits oben bemerkt.

22. Bevor wir aber die übrigen karäischen Lehrer dieses Zeitabschnittes und die aus dem Karäerthum hervorgegangenen Sektenstifter hier vorführen, ist es von Nutzen auf die von Palästina und Babylonien entfernt wohnenden vom Talmudismus wenig wissenden jüdischen Gemeinden, namentlich auf die im alten Medien, unsere Blicke zu richten, da sowohl Sektenstifter als berühmte Lehrer des Karäerthums aus jenen Gegenden mehr oder weniger von den außertalmudischen Lebensanschauungen derselben beeinflußt worden sind. Das Bergland Großmedien, welches die Hebräer Hara (1 Chr. 5. 26), die Araber el='Gibl und die Perser Kuhistan nannten, was weiter nichts als Bergland bedeutet,[124] hatte seit länger als tausend Jahren zahlreiche Ansiedelungen der zehn Stämme, und der Talmud gedenkt der großen Judengemeinden zu Halwân, Nahawend, mit den dazu gehörigen Städten (Dawend), Hamadan, und den umliegenden Ortschaften, welche die Schrift, (2 Kö. 17, 6) unter „Städte Mediens" verstanden haben soll.[125] Diese Gemeinden, namentlich die von Nahawend und Dawend, wurden nach Hadassi ausschließlich Bewohner oder Leute des Gebirges genannt[126], und hatten in Bezug auf Ausübung der mosaischen Vorschriften zuweilen abweichende antitalmudische Ansichten, so daß die entstehenden Sektenstifter wie Meswi Baalbeki u. A. von ihren ketzerischen Ansichten Manches aufnahmen. Aus Nahawend war der große karäische Lehrer Binjamin ben Mose (780), aus Hamadan der Sektenstifter Judghan aufgetreten, der den Genuß heidnischer Speisen, z. B. verbotener Thiere erlaubte u. s. w. Aus einer der andern großmedischen Städte war der karäische Gegner Saadja's mit Namen Abu el-Theib (950), welcher darum el='Gibli zubenannt wurde. Ueberhaupt waren diese Gemeinden, wie alle, die zu entfernt von den Sitzen der Hochschulen lebten, blos auf die Schrift angewiesen und

dem Karäerthum zugeneigt. Halwan, in welchem die Talmudisten das Chalach der zehn Stämme gesehen und das fünf Tagereisen von Bagdad entfernt ist, brachte in der sehr großen und reichen Judengemeinde mehr als den fünften Theil der Einnahme des Exilarchen auf[127]. Nahawend, wo die letzte Schlacht der Perser geschlagen wurde und Hamadan, das alte Ekbatana, wo das Grabdenkmal des Mardechai und der Ester sich noch findet, auch sehr viele andere Städte dieses Gebietes, wo starke uralte jüdische Ansiedelungen gewesen, werden in der talmudischen Periode nur als halbe, ketzerische, zum Theil ganz abgefallene Judengemeinden angesehen, welche der überlieferten Lehre ledig, sich auch der Vermischung mit ihren halbheidnischen Mitwohnern nicht enthalten haben, und durch Verwilderung, nomadische Lebensweise, Unkenntniß der fortgebildeten Lehre, Raublust und Verwegenheit so sehr von den übrigen Juden in Irak, Syrien und Palästina abwichen, daß eine Verschwägerung mit ihnen vermieden wurde[128]. Dasselbe war mit der Gemeinde zu Gansaka oder Gasak, Carina (Karchina), Gausania und andern der Fall, die als Ansiedelungen der zehn Stämme entweder in den heimischen Bevölkerungen ganz untergegangen[129], oder nur in ketzerischem Wesen und im Karäismus, mit dem Judenthume im Zusammenhange blieben. Die oben erwähnten Banu Musa gehörten zu diesen medischen Gemeinden und gewähren einen Einblick in das Getriebe derselben. In Bezug auf Auslegung des Gesetzes hat sich von den medischen Gemeinden blos die einzige Nachricht erhalten, daß sie den Genuß der Fettstücke der für den Brauch geschlachteten Thiere für erlaubt hielten, indem die Schrift nur das Fett der Opferthiere verboten habe[129a]. Dieser aus einer Schriftstelle herausgedeuteten Ansicht[130] folgte Meswi Okbari[131] und seine Sekte, ebenso Meswi Baalbeki[132], und viele Karäer scheinen diese Gestattung angenommen zu haben, wie aus Saadja's Polemik dagegen ersichtlich ist[133]. Da el-Mukammez die Männer der Bergländer Sektirer (Machlife Tora) nennt, so mögen ihre Schriftdeutungen für die Praxis auch in andern Beziehungen vom Rabbinismus abgewichen sein.

23. Die Freiheit der Schriftauslegung, welche Anan als

Princip verkündet hatte und welche vor ihm bereits hier und da schon geübt worden sein mochte, die Freiheit der Philosophie über Gott und Schöpfung, über Offenbarung und Unsterblichkeit, reizte unabhängige und vorurtheilslose Geister zu Forschungen, welche sowohl die Schranken der rabbanitischen als karäischen Synagoge durchbrachen und von beiden Glaubensparteien verworfen und verabscheut wurden. Dieses war der Fall mit dem jüdischen Philosophen Ibn el-Dawendi, aus Dawend im alten Großmedien, der ebenso wie Abu Suweid, und später gegen Ende des neunten Jahrhunderts Chawiel-Balchi, in dieser Richtung philosophirte und die Schrift kritisirte. Ibn el-Dawendi schrieb im Sinne der mutazilitischen Lehre eine Religionsphilosophie, worin er sich über die jüdischen Glaubensansichten, über Gott und die Weltschöpfung aus Nichts, über Offenbarung und Prophetenthum wegsetzte, welche aber die Karäer dessenungeachtet gern lasen. Der größte karäische Religionsphilosoph Josef el-Bazir (ha-Roëh), der ältere Zeitgenosse Saadja's, führt el-Dawendi's Ansicht gegen das alte Dogma von der Anfänglichkeit der Welt an, indem dieser annahm, daß der Grundbestandtheil der Körper ewig sei, möge er aus physikalischen Atomen oder aus den vier Grundelementen bestehen, und daß das Gewordensein der Dinge (Chidduſch) durch Verbindung, Mischung oder Anlagerung die eigentliche Schöpfung bilde[134]. Er nennt seine Philosophie, abgesehen von dem durchaus nicht im feindlichen Sinne angeführten Satze, ein ihm eigenes System[134a]. In gleichem nicht feindlichen Sinne führt ihn der nach Josef bedeutendste Religionsphilosoph Ahron ben Elijja für denselben Gegenstand an[135]. Aber der uns zufällig in einem abgerissenen Citat erhaltene Widerstreit gegen den Glauben der Synagoge, daß die Welt aus einem absoluten Nichts hervorgegangen sei, berechtigt uns nicht, hierin die einzigen Aufgaben seiner Philosophie zu suchen; wir müssen vielmehr annehmen, daß sich seine mutazilitischen Verhandlungen über alle Grundlagen des jüdischen Glaubens und der jüdischen Lehre erstreckt haben. Und weil seine Schriften verderblich auf die zahlreichen Lehrer wirkten und zum Irrglauben reizten, eiferte Ben Jerochim mit Fanatismus gegen dieselben, wie gegen die gleichgearteten Schriften des Abu Suweid[136]. „Dünkt dich

nicht so überaus einsichtig" (Koh. 7. 16); damit will nach Ben Jerochim's Ansicht die Schrift sagen, daß in gleichem Maaße, wie die Mehrung der Gebote untersagt ist, ebenso das dünkelvolle Streben verboten sei, die weltliche zum Verlassen des Gesetzes führende Philosophie zu lernen. Darum heißt es am Schlusse (12, 12: Was aber darüber ist, mein Sohn, davor laß dich warnen, sowie vor vielem Erwerben von Büchern ohne Ende, und namentlich für den, der im Gesetze sich nicht abmüht, sondern blos umherstreift in Städten und Ländern und irreligiöse Schriften aufsucht, wie die Schriften der Philosophen, die Bücher des Ibn el-Dawendi und des Abu Suweid, welche zum Unglauben an Gott, seine Propheten und die Tora verleiten[137]. Ebenso redet er heftig gegen diese Philosophen in seinem Commentar zu Psalm 102, 5 und anderswo, wo er ihre Lehren verwünscht und wo er betheuert, daß er ergraute Männer gefunden habe, die da versicherten, niemals in die Werke dieser Männer geblickt zu haben[138]. Die Begierde nach diesen Werken muß aber auch zu Ben Jerochim's Zeit sehr groß gewesen sein, da Viele, wie er versichert, Armen- und Waisengelder für Erlangung dieser Werke gegeben haben[139], wie denn auch schon der fanatische Eifer gegen dieselben dafür spricht.

24. Eine besondere Schicht in der Entwickelung des Karäerthums, wenn auch nicht eine völlig abgelöste religiöse Spaltung, bildete Binjamin ben Mose[140] Nahawendi, aus der Stadt Nahawend im alten Großmedien[141] (um 800), dessen jüngerer Genosse der als karäischer Gewährsmann und Schriftsteller bekannte Daniel ben Mose el-Kumisi gewesen zu sein scheint[142]. Als ruhmreicher karäischer Lehrer folgt Nahawendi, dessen Ansichten sich nach Ost und West verbreitet haben[143]. Er gilt als Befestiger des Karäerthums, dem Vieles enthüllt wurde, was Anan noch nicht gewußt[144], und als Autorität unmittelbar nach dem Stifter Anan, obgleich wir aus den wenigen abgerissenen Notizen über ihn nicht begreifen, worin seine Bedeutung nächst dem Meister bestehen soll, noch weniger wie gerade er den bei Anan sich noch zuweilen eindrängenden Rabbinismus gewehrt haben soll. Der Hauptplatz seiner Wirksamkeit war seine Heimath (Nahawend)

oder sein ganzes Vaterland Persien, wo auch bei den Bekennern des Islam ein mächtiger Trieb vorwaltete, in die Geheimnisse der Schöpfung, in ein Grübeln über Gott und in das Ausspinnen und Ausdeuteln der Gesetze einzudringen. Von da aus verbreitete sich seine Lehrweise und Auslegung (Schemua) nach Osten (Babylonien) und Westen (Palästina). Ueber sein Leben und Wirken ist uns keine Andeutung erhalten, nur daß wir aus der Steigerung der richterlichen Autorität, die er eingeführt wissen wollte, aus der Scheu, Rechtssachen von einem nichtjüdischen Gerichte aburtheilen zu lassen, aus der Einführung eines strengen Bannes für Widerspenstige, dem er das Wort redete und überhaupt aus der praktischen und weitesten Ausbildung des mosaischen Rechts schließen können, daß er Leiter und Richter einer großen karäischen Gemeinde gewesen sein mochte. Da um diese Zeit Joschijja, ein Enkel Anan's, karäischer Exilarch in Jerusalem war und eine gewisse äußere Obermacht über alle karäischen Gemeinden ausübte, so wird Binjamin als sein Jünger von spätern Karäern bezeichnet. Zahlreicher sind die Hinweisungen auf seine schriftstellerische Thätigkeit. Er schrieb, wie Jefet berichtet[145], viele Werke und zwar: 1. einen Commentar zum Pentateuch, worin er auf Sitte und Brauch im Morgenlande hinzuweisen sich veranlaßt sieht[146]; 2. eine Auslegung zu Jesaja, wo er die sogenannten messianischen Stellen in anderer Weise erklärte[147]; 3. einen Commentar zum Buche Daniel, worin er in Bezug den Vers 12, 12 „Heil dem, der da harret und erreicht tausend dreihundert und fünfunddreißig Tage" das Wort Jamim als Jahre faßte und au seine Endzeit, die um 1010 eintreffen sollte, deutete[148]; 4. einen Commentar zu den fünf Megillot, d. h. zu Hochlied, Rut, Ester, Klagelieder und Kohelet, der von Ben Jerochim und Jefet angeführt wird[149]. Zur Auslegung des Hochliedes schrieb er eine ausführliche Einleitung, worin er wahrscheinlich die Allegorie des Liedes auseinandersetzte, wie er auch Kohelet, neben der grammatischen oft sehr gründlichen worterklärenden Auslegung, allegorisch von dem wechselvollen Geschicke des jüdischen Staates auffaßte[150], was bei seiner Vorliebe für die Allegorie nicht Wunder nimmt. 5. Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), worin er die karäische Fassung der Schriftstellen im Gegensatz zu den Rabba-

niten gegeben, wie man aus einer Anführung bei Jefet sehen kann [151]. Dieses Gebotenbuch, wie die meisten arabisch geschriebenen Commentare zur Schrift scheinen ein Raub der Zeit geworden zu sein; ihre Spuren sind uns nur aus geringen Andeutungen und winzigen Citaten erkennbar. 6. Das hebräisch geschriebene Sefer Dinin d. h. Buch von den rechtlichen Vorschriften, auch Massat Binjamin genannt [152], worin die straf- und civilrechtlichen mosaischen Vorschriften vorgeführt wurden [153], war wie es scheint nur für die rechtliche Praxis ausgearbeitet. Am Schlusse des Rechtsbüchleins sagt Nahawendi: „Heilswünsche in Fülle seien allen Söhnen der Diaspora dargebracht von mir Binjamin ben Mose, euch sammt allen Frommen (Zaddikim) [154]. Staub und Asche bin ich unter den Sohlen eurer Füße, (d. h. ich unterwerfe mich euch in geziemender Bescheidenheit). Ich habe nur für euch dieses Rechtsbüchlein verfaßt, wonach ihr, Männer der Schrift, euern Brüdern und Freunden Recht sprechen sollet. Für jedes Rechtsgesetz habe ich gewöhnlich die Gewähr aus der Schrift gegeben; für andere von Rabbaniten gebrauchte und niedergeschriebene Rechtsfälle konnte ich zwar keine Gewähr aus der Schrift beibringen, aber ich schrieb sie dennoch hier nieder, damit ihr, wenn ihr wollt, auch nach ihnen rechtsprechen könnt“ [155]. Nur für civil- und strafrechtliche Fälle also, wo Binjamin das mosaische Recht nicht ausreichend gefunden, hat er die Herübernahme der rabbinischen Bestimmungen gestattet, da er als Richter und Leiter der karäischen Gerichtsbarkeit sehr leicht den Mangel herausfühlen konnte. Die Juden innerhalb des Islam, Rabbaniten wie Karäer, hatten in allen asiatischen Gebieten noch ihre eigne Gerichtsbarkeit und Nahawendi, der selbst wohl Richter in seiner Vaterstadt war, verbietet es streng den Israëliten, „bei muhammedanischen Gerichtshöfen Recht zu suchen, ihrer schriftlichen Documente und der islamitischen Zeugenschaft sich zu bedienen, selbst für den Fall, wenn das islamitische Gericht nach mosaischem Recht entscheidet.“ „Nur ein jüdischer Gerichtshof ist, wie er meint, angemessen, und es hieße gestehen, daß es keine Richter in Israël gebe, wolle man Recht anderswo suchen. Für den Fall jedoch, daß man das nach der Schrift gesprochene Recht gegen freche Abtrünnige durch

die fremde Gewalt kräftigen und stützen muß, ist es gestattet, einen andern Gerichtshof anzugehen[156]. Wir müssen aber selbst für einen solchen Fall erst alle Mittel erschöpfen. Zunächst hat man, wenn ein Israelit dem Urtel sich nicht unterwirft, ihn als getrennt von der Gemeinde zu betrachten und ihn sowohl als seinen Gegenpart vor den Gerichtshof auf eine bestimmte Zeit zu bescheiden und vorzuladen. Ist dies dreimal geschehen und er, obgleich er von der Vorladung Kenntniß genommen, dennoch nicht erschienen, so wird er sieben Tage hinter einander des Morgens und des Abends verwünscht, wie das Gesetz vorschreibt, und er darf sodann von Niemandem aus der Gemeinde gegrüßt werden, Niemand darf bei ihm stehen, Gaben und Geschenke von ihm annehmen oder ihm Speisen darreichen; er muß überhaupt wie ein Todter betrachtet werden, von Lebendigen geschieden, bis er endlich vor Gericht erscheint. Und wenn er noch weiter renitent bleibt, dann erst haben wir das Recht, ihn der Gerichtsbarkeit des Staates auszuliefern." Außer diesen Schriften, von denen wir einige Kunde erhalten haben, scheint er auch eine religionsphilosophische Dogmatik verfaßt zu haben, worin er über Gott und die Schöpfung, über die Seele und über die Allegorie philosophirt hat[157].

25. Die philosophischen Anschauungen Nahawendi's über die metaphysischen Gegenstände der jüdischen Religion waren theils der religionsphilosophischen Partei der Mutaziliten, d. h. der Vergeistiger des göttlichen Wesens, entsprechend, wie bei Anan vor ihm und den karäischen Lehrern nach ihm, theils eine Art Wiedererweckung des alexandrinischen Hellenismus, wie er sich unbewußt seit Philon in Targumen, talmudischen Sätzen und mystischen Schriften innerhalb der Synagoge erhalten. Er sagte, die höchste und wahrste Philosophie liege in der offenbarten Schrift, aber diese müsse als Quelle der Erkenntniß allegorisch ausgelegt und erfaßt werden, ohne daß darum der wörtliche Sinn zu verwerfen sei. Die Seele ist ein Theil des menschlichen Körpers und daher begrenzt, fördert in ihrem Zusammenwirken mit der andern leiblichen Thätigkeit zunächst die niedere sinnliche Erkenntniß, aber in ihr liegt auch die Kraft, die niedere Erkenntniß nach gewissen Vorbe-

dingungen zur Vernunfterkenntniß zu steigern, so daß sie das Werkzeug zur Erkenntniß des Unsichtbaren ist. Die Seele als leiblicher Theil des Menschen ist daher nicht unsterblich, hat weder Lohn noch Strafe zu gewärtigen, und schriftgemäß ist Lohn und Strafe ohne Vorhandensein des Körpers nicht zu denken[158]. Gemäß der Lehre der Mutaziliten, von der er ganz wie sein Vorgänger Anan durchdrungen war, ist ihm Gott das absolut Seiende (τὸ ὄν), in seinem Wesen unerkennbar, und nur das Sein, aber nicht das Wesen Gottes, kann dem Menschen bewußt werden; denn wir können von Gott nur wissen, daß er ist. Die absolute Erhabenheit Gottes über alles Endliche ist aber so groß, daß man Gott weder mit der Welt gleich setzen (Pantheismus), noch die endliche Weltseele als Gott ansehen kann. Er ist seinem Wesen nach getrennt von dem gesammten Werden, zwischen ihm und den endlichen Dingen ist eine so große Kluft, daß wir Gott nur außer der Welt denken müssen, wenn er gleich erste Ursache und Bildner der Welt ist. Jeder unmittelbare Verband Gottes mit dem Wesen der Welt, die unmittelbare Weltbildung durch eigene Berührung des Stoffes ist daher undenkbar, und Nahawendi nahm mit Philon an, daß Gott zunächst Mittelwesen geschaffen, welche bei der Weltbildung und Weltregierung die Stellvertretung übernommen, gleichviel ob darunter die geistigen Kräfte (δυνάμεις), die Worte Gottes (λόγοι) oder die Engel verstanden werden. Wörtlich drückt Nahawendi dieses so aus: „Vor der endlichen Schöpfung schuf Gott die Herrlichkeit (Kabod), d. h. die geistige Kraft der schönen Weltordnung, den Thron (Kisse), d. h. die Dynamis der Weltregierung, und die Gesammtheit der Herrlichkeiten und der Engel“. Der von Gott geschaffene Engel ist der Weltbildner[159], und der ist es auch, der die Offenbarung Gottes an die Menschen vermittelt hat. Gott ist mit dem Menschen nicht in Berührung gekommen, hat zu Israël auf Sinaï nicht gesprochen, die Gesetzgebung und die Mittheilungen an die Propheten sind blos von dem Engel Gottes ausgegangen, und alle sinnlichen von Gott ausgesagten Ausdrücke in der Schrift sind auf den Vermittler, den Engel zu beziehen oder allegorisch zu deuten[160]. Die Gesetze und Gebräuche in der Schrift sind aber nicht im symbolischen

Sinne zu fassen, sondern in ihrer Buchstäblichkeit für die Praxis und nur in Betreff der Vorstellungen von Gott, haben wir sie, um alle Vermenschlichungen des göttlichen Wesens zu vermeiden, allegorisch oder vom Engel zu deuten. Dieser Ansicht Nahawendi's von dem geschaffenen Engel als Mittelwesen, welches die Gegenwart Gottes (Schechina) in seiner Stellvertretung vorstellte, das Beziehen der sinnlichen Ausdrücke von Gott auf diesen Engel, hat später die Sekte der Maghariija von Nahawendi angenommen[161] und sie wurde auch zum Theil früher oder später von Rabbaniten getheilt[162].

26. Die Anschauung Nahawendi's über die Nothwendigkeit der Allegorisirung der auf Gott bezüglichen Stellen der Schrift, der allegorischen Deutungen des Hochliedes und des Kohelet, hatte nach ihm auf das Erkennen und Begreifen der positiven mosaischen Vorschriften keinen Einfluß, so daß er darin von der Thätigkeit Philon's abwich, der in dem Streben nach Symbolisirung der Gesetze weit abging, wie er auch die später von den Judghanisten angenommenen Ansichten verließ, daß alles im Gesetz einen einfachen und mystischen Sinn habe. Für das positive Gesetz, das nach dem einfachen Wortverstande zu üben ist, forderte er wie Anan die völlige Freiheit der Forschung, ohne Rücksicht auf Autoritäten[163], und er ging darin selbst mit seinem Beispiel voran, Anan widersprechend oder der rabbanitischen Deutung sich zuwendend. Die Leviratsehe, welche Anan in Folge der Erzählung von Boas und Rut auf Verwandte im Allgemeinen ausdehnte, beschränkte er wie die Rabbaniten auf wirkliche Brüder[164]. Der Ansicht Anan's, daß bei Geflügel die Vorschrift des Schlachtens wie bei der Opferung derselben in Melika bestehen soll, widersprach er, indem er den Vergleich in keiner Weise gelten ließ, und schloß sich auch hierin mehr den Rabbaniten an[165]. In der Sabbatstrenge wich er ebenfalls von Anan ab, indem er manche vorgeschriebene Härte des karäischen Stifters milderte. Er fand in dem Schriftworte (Exod.) „es weile jeder an seiner Stelle", (Dt.) „es gehe Niemand weg von seinem Orte" durchaus nicht diejenige ananitische Beschränkung, sein Haus am Sabbat nicht zu verlassen, und verstand darunter vielmehr nur die Stadt mit ihrem

Weichbilde[166]; ebenso daß die vorgeschriebene Sabbatheiligung (Exod.) sich nur auf die Zubereitung der Speisen beziehe und nicht wie Anan meint, in Enthaltung von ehelichem Umgang[167]; auch gab er an, daß die von einem Nichtjuden am Sabbat gepflückten Früchte dem Juden nach dem Sabbat nicht verboten sein können[168]. Im Sinne der talmudischen Auffassung und gegen Anan entschied er ferner, daß dem Gatten das Recht der Nutznießung und der Erbschaft an dem Vermögen der Gattin zukomme[169]; auch gestattete er im Gegensatze zu Anan das Pesach-Lamm am Sabbate zu schlachten, da das Sabbatgesetz darauf, als auf eine ausdrückliche mosaische Vorschrift, nicht anwendbar sei[170], und trat in gleicher Weise auch in Bezug auf die Beschneidung am Sabbat dem Anan entgegen. Einen andern Widerspruch gegen Anan stellte er auf in Bezug auf die Eheschließung. Binjamin setzte als Bedingung einer gesetzlich giltigen Eheschließung die Verlobung (Arisa), Heimführung (Lekicha), Morgengabe (Mohar), Bundschließung (Berit) und die Gegenwart von Zeugen fest, während Anan noch den rabbanitischen Standpunkt hatte, daß eine Art Kauf durch Geld, Ehepakt (Ketuba) und Beiwohnung vollkommen genüge, wie auch die Spätern Jefet, Lewi, Jeschua u. A. darauf zurückkamen[171]. In gleicher Weise, nur in veränderter Form, wich sein Zeitgenosse Joschiija von der rabbinischen Bestimmung ab[172]. In der Bestimmung des Monatsanfanges soll er nach Saadja ebenfalls von Anan abgewichen sein[173], ohne daß wir jetzt Genaues anzugeben vermögen. Das sind die abweichenden Auffassungen der Gesetze, so weit wir sie aus den geringen Bruchstücken bei spätern Schriftstellern ermitteln konnten, und wir dürfen mit Recht voraussetzen, daß bei erweiterten Veröffentlichungen des karäischen Schriftthums, oder bei Auffindung von den Nahawendischen Commentaren und dessen Sefer Mizwot, wir gewiß noch viel Eigenthümliches finden werden. Binjamin hat sich nicht gescheut, dem Anan auch in sachlichen Erklärungen gewisser Schriftwörter entgegenzutreten und sogar den Namen Anan's zu nennen, woraus wir beiläufig ersehen, daß Anan's Commentar zum Pentateuch ihm noch vorgelegen hat und daß Anan bei Abfassung des Massat Binjamin längst verstorben war[174]. In Bezug auf die Freiheit der Schriftforschung, auf die

Pflicht ohne Rücksicht auf Autorität, Lehrer, Verwandte seine gewonnene Ansicht zu bekennen, auf den Beruf, das Karäerthum zu predigen und zu verbreiten, folgte er seinen Vorgängern Anan und Nissi, wie oben bereits berichtet wurde[175].

27. Weniger bedeutend und nicht als karäische Autorität glänzend wirkte Daniel ben Mose el-Kumasi, wahrscheinlich ein jüngerer Bruder des Binjamin (um 820), als Karäerhaupt zu Kumas in Irak, wie sein Bruder in Nahawend. Ueber seine Wirksamkeit, die noch in die Zeit von Nathronaï ben Hilaï's Gaonat zu Sora (859—69) hineinragte, erhalten wir aus einem vielleicht schon 820 ertheilten Gutachten desselben einige Kunde[176]. Das Schulhaupt zu Sora, der genannte Nathronaï, sah in seinem ältern Zeitgenossen Daniel den karäischen Erzketzer, den Enkel Anan's, welcher die Verachtung des Rabbinismus verbreitet und die vollständige Spaltung verstärkt hatte[177]. In gleicher Weise wie Obadja aus Bazra (750), Abi-Gedor (750), Abu Nissi aus Bazra (750), Anan (760), Malich Harmali (770), Nissi (780), sein Bruder Joseph, Binjamin (800), schrieb auch er (c. 820) ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), in hebräischer Sprache, wie Jefet Ibn Zäghir (1340) ausdrücklich berichtet, indem er ein Bruchstück daraus wörtlich anführt[178]. Wir sehen daraus, daß er nach dem Muster seiner Vorgänger sich mit Gewandtheit der Schlußfolgerungen (Hekkesch) bediente, und daß er geschickt die discussive Form des rabbinischen Talmudismus gebrauchte. Ueber einzelne Ansichten Daniels wissen wir nur wenig, da sein Buch der Gebote sich nicht erhalten, und wir lediglich auf die sehr spärlichen Citate angewiesen sind. Es ist uns nur folgendes bekannt: Im Gegensatze zu Anan gestattete er das Schlachten und das Verbrennen des Pesachlammes, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fällt; aber die Gestattung soll sich nur auf ein Lamm erstrecken, das für ganz Israël als Pesach genommen werden soll, eine Ansicht, welche später Jefet theilte[179]. Ebenso hat er in Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade Erweiterungen durch Schlüsse geltend gemacht[180]. In Bezug auf das Erbe der Tochter hat er nach Analogie der Abschätzung des Gelobten (Lev. 27, 2) ein Drittel bestimmt, wie Jakob ben Ruben (zu Lev. 26, 7—11) anführt[181].

28. Von bedeutend geringerem Ansehen war ein anderer karäischer Lehrer jener Zeiten, ein gewisser Bochtan um 840. Von ihm hat sich bei Jeschua ben Jehuda die Bemerkung erhalten, daß (Bochtan) die Zählung der sieben Wochen bis zum Pfingstfest vom Anfang der Gerstenernte angehen läßt, ohne Rücksicht darauf, ob dieser Beginn innerhalb des Mazzotfestes fällt oder nicht[182]. Diese Anführung mag aus seinen Erläuterungen zu den Geboten entnommen sein, die sich über den ganzen Pentateuch erstreckt haben, und nur der geringen Bedeutung wegen in den Strom der Zeit untergegangen sind. Es bleibt uns nur noch übrig, für die Zeit des achten und neunten Jahrhunderts, oder Etwas darüber hinaus, über die Bethätigung der Juden auf außertalmudischen Gebieten, nach unserem oben ausgesprochenen Principe, einige Worte anzufügen. Bei den Bearbeitungen der die geographischen Längen- und Breitengrade u. s. w. bestimmenden astronomischen Tafeln, der persischen sowohl als der mamun'schen (829), haben sich die Juden ebenso wie später bei denen der Alfonsischen vielfach und stark betheiligt. Maschallah ben Atari schrieb um 775, nach seiner Betheiligung an arabischer Wissenschaft, sein astronomisches und astrologisches Werk in arabischer Sprache, was von spätern jüdischen Gelehrten, wie von Ibn Esra u. A., bei Behandlung dieses Faches angeführt wird. Sind ben Ali war um 829 Hauptmitarbeiter der mamun'schen astronomischen Tafeln. Sahl el-Tabari, d. h. aus Tabaristan am Kaspisee, der wegen seiner großen jüdischen Gelehrsamkeit den ehrenden Beinamen Rabban führte, war als Arzt und Astronom berühmt, übersetzte um 800 den el-Magist des griechischen Astronomen Ptolemäos, das Quellenbuch für die Astronomie der damaligen Zeiten, aus dem Syrischen in das Arabische, welcher Uebersetzung noch ein Kapitel über die Strahlenbrechung des Lichtes beigefügt ist[183]. Sein Sohn Abul-Hassan Ali (835), der später als Leibarzt eines Khalifen zum Islam übergetreten sein soll, war berühmter Arzt und Philosoph, durch seine Schriften Lehrer der berühmten Aerzte Rasi und el-Zarbi und hat ein berühmtes Werk, „Garten der Philosophie“ hinterlassen. Andrusgar ben Sadi Firuch, ein Israëlit aus dem arabischen Irak um 800, scheint ein astronomisch-astrologisches Werk in

ramäischen Sprache bearbeitet zu haben, welches dem Ibn Esra bei Ausarbeitung seiner astronomisch-astrologisch-kalenderischen Abhandlungen (Sefer ha-Theamim) vorgelegen hat und das er als ausgezeichnet rühmt[184]. In der Mathematik mögen die Elemente des Euklid (στοιχεῖων βιβλία) schon in der syrischen Uebersetzung den Israeliten bekannt gewesen sein, da die syrische Sprache noch bei ihnen die allgemein verständliche war; für sie war es nicht nöthig, auf die arabische Uebesetzung des Ishak ben Honein (880) zu warten. Um die Mitte des zehnten Jahrhunderts eifert Ben Jerochim, der Fanatiker, gegen jede nicht theologische Wissenschaft, gegen das Studium des el-Magist und des Euklid, als ein Studium, das zum Abfall führt, woraus wir sehen, daß deren Studium innerhalb der jüdischen Gelehrsamkeit sehr alt und heimisch war. Doch kehren wir zu dem speciellen Karäerthum und zu seinen Spaltungen zurück.[185]

29. Eine versumpfte und verstockte Glaubenslehre, die Hirn und Verstand ihrer Bekenner mit dem düstern Nebelschleier des blinden widerspruchlosen Gehorsams umflort und alle Selbstbethätigung vernichtet, ist nur ein krankhaftes Wahngebilde, und eine Religionswissenschaft, welche jede Untersuchung haßt, jede Erörterung meidet und die Besprechung verbannt, ist nie eine Wissenschaft gewesen. Das Judenthum erstarkte von Anbeginn durch den Dissens, durch den Widerstreit seiner Abtrünnigen und Ketzer. Das Sadukäerthum und die vor Anan entstandenen Sekten (von Serini und Abu Isa) haben das soferische und talmudische Judenthum läutern helfen, und auch die aus dem Karäerthum aufgetauchten Spaltungen haben zur Läuterung der Muttersynagoge beigetragen. Die offene karäische Spaltung seit Anan, mit dem obersten Grundsatze der freien Schriftforschung, mußte nothwendig zu andern abweichenden Meinungen verlocken, und diese wollen wir hier, soweit sie uns näher bekannt sind, den Lesern vorführen. Den Reigen eröffnet Judghan[186] aus Hamadan, der hebräisch Jehuda[187] hieß, ein Zeitgenosse des Binjamin Nahawendi war, von dessen dogmatischen Ansichten er Einiges angenommen, und nach Mukammez früher ein Kameelhirte gewesen sein soll. Den Hamadaner Judghan mit Jehuda ha-

Parsi für ein und dieselbe Person zu erklären, ist schon darum unbegründet, weil in allen Berichten über Judghan nicht die entfernteste Hinweisung vorkommt, daß er den Kalender nach dem Sonnenjahre eingeführt wissen wollte. Man weiß vielmehr nur von seinen Nahawendi'schen dogmatischen Anschauungen, die er womöglich noch weiter führte, von seinen messianischen Schwärmereien und von seinen asketischen Vorschriften. Das Gesetz hat nach Judghan einen äußern und einen innern Sinn, es muß buchstäblich und allegorisch erklärt werden; für die thatsächliche Uebung der Gesetze ist die Buchstäblichkeit, für die höhere Erkenntniß des göttlichen Willens ist die Allegorie nothwendig. Auch die Rabbaniten haben eine allegorische Erklärung angenommen, aber diese Allegorie entspricht nicht der Erhabenheit des Gegenstandes. Gott ist zu erhaben, als daß er mit menschlichen Eigenschaften, durch Ausdrücke und sinnliche Empfindungen u. s. w. vermenschlicht werden könnte, und dergleichen Ausdrücke der Schrift sind nur durch einen Geheimsinn zu deuten[187b]. Er lehrte also vollständig wie ein Mutazilite. Wie die Karäer vor ihm, und wie ehemals die Saduzäer, leugnete er den Fatalismus und stellte als Dogma die Selbstbestimmung des Menschen auf (Kadar), womit die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe zusammenhängt, wie wir es oben bei Darstellung des Sadukäerthums gesehen haben. Neben diesen vielfach bekannten Ansichten verkündete er auch die barocke Lehre, daß das Seelenleben sich wiederhole, nämlich die Seelenwanderung oder Palingenesie (μετεμψύχωσις), daß die Seele aus einem Körper in andere übergeht, sei es in Körper derselben Art, oder in unvollkommenere Körper oder endlich in vollkommenere. Diese Lehre, ursprünglich eine Versinnlichung des Unsterblichkeitsbegriffes, hielten seine Anhänger, die Judghaniten, fest, wie uns noch Saadja bezeugt[188]. War er auch in seiner Ansicht von der Tora und von Gott nur Nachbeter der frühern Karäer und seines Zeitgenossen Nahawendi, so mußte er doch in seiner messianischen Schwärmerei den karäischen Genossen als Sektirer und Abtrünniger erscheinen. Er schätzte, wie Schahrastani sagt, den Beruf eines messianischen Vorläufers oder Werbers hoch, d. h. er hielt sich selbst für einen messianischen Vorläufer oder gar für den Messias, der

die Weissagungen der Schrift über einen Erlöser Israëls auf sich bezog. Als solcher ordnete er Fasten und vieles Beten an, um der Ersung willen, verbot den Genuß des Weines und des Fleisches und hob alle Festtage auf, indem er vorgab, daß diese, als nur ökonomischer Natur, für Israël in der Zerstreuung nicht mehr passen. Die Schwärmerei muß einen großen Anhang gefunden haben, da nach Mukammez seine leichtgläubigen Anhänger den festen Glauben hatten, daß Judghan nie gestorben sei, sondern fortlebe und einst wiederkehren werde zu lehren und zu richten [189].

30. Mit Judghan trat noch ein anderer karäischer Sektirer auf mit Namen Schadghan [190], vermuthlich aus derselben Gegend in Chorasan. Dieser ging in seiner vermeintlichen messianischen Freiheit noch weiter, indem er nicht nur die Festtage abschaffte, sondern auch alle Reinheits- und Speisegesetze und überhaupt die meisten mosaischen Vorschriften als im Exil nicht verbindlich beseitigte. Schon früher wurden die Gebote getheilt in solche, welche von dem Besitze des heiligen Landes abhängen und solche, welche ohne Bezug auf eigenen Grundbesitz geübt werden können. Schadghan aber stellte den Grundsatz auf, daß alle pentateuchischen Vorschriften für die Juden nur während des Bestandes des jüdischen Staates eine Verbindlichkeit haben konnten und diese Partei, welche das Joch des Gesetzes abschüttelte, bestand noch zur Zeit des Jefet (1000) [191]. Ein Jünger des Judghan war ein gewisser Muschka (820), der zu der Lehre seines Meisters und zu dessen asketischer Messianität die Schwärmerei hinzufügte, daß die Erlösung Israëls nicht durch Gebet, Fasten und Buße allein, sondern auch durch Kampf und Schwert zu bewirken sei. Wie vor ihm Anan erkannte er den Stifter des Islam als den wahren auserwählten Propheten für alle Völker mit Ausnahme der Juden, welche Ansicht ihn aber nicht vor dem Untergange schützte. Denn als er in seiner Schwärmerei, angeblich mit einer kleinen Schaar, von Hamadan auszog, um für die Judghanische Lehre und für das Messiasthum zu kämpfen, wurde er in der Gegend von Kum, östlich von Hamadan und südlich von Teheran, mit neunzehn Mann getödtet [192]. Die Muschkaniten wie die Schadghaniten waren nur Abzweigun-

gen der Judghaniten, und mögen sich noch lange in ihrer geringen Verschiedenheit erhalten haben.

31. Als ein bedeutender Sektenstifter gleich nach Judghan trat Abu Imran (Amran) Meswi[193] (Musa) el-Safarani, d. h. aus Safaran bei Kerman-Schah in Persien, um 810 auf[194]. Seine verderblichen und gottlosen Lehren, die sich bei seiner Sekte noch lange erhalten haben, zählt Jefet zu den schädlichsten und unheilvollsten der Welt, ein Ausspruch, dem alle Karäer, wenn sie sein gedenken, beistimmen, obgleich er vom Karäerthum ausgegangen ist. Wenn von ihm berichtet wird, daß er von seinem Geburtsorte Safaran aus nach Tiflis in Armenien übergesiedelt sei, so mag diese Uebersiedelung in Folge vielfacher Verfolgungen geschehen sein. Die Sekte wurde bald die Meswitische[195], bald die Abu-Amranitische[196], oder endlich die Tiflisi'sche[197] genannt und die Spätern, welche keine genaue Kunde über die Namen mehr hatten, machten aus diesen Namen bald verschiedene Sekten, bald entstellten sie dieselben aus Unkenntniß[198]. In der Glaubenslehre hat unser el-Safarani die Ansicht verkündet, daß Gott nach der ersten Schöpfung der Welt sich den geschaffenen Wesen gänzlich entzogen und daß daher jede Beziehung der Menschen zu Gott, jedes Eingreifen Gottes in die Thätigkeit der Menschen, jede göttliche Bestimmung aufgehört habe[199]. Er leugnete ferner ein Jenseits oder die sogenannte zukünftige Welt, er negirte nicht nur den Glauben an eine Vergeltung in einer jenseitigen Welt, sondern nahm im Sinne der Ababijja an, daß die Vergeltung durch die Seelenwanderung eine diesseitige sei, insofern die Wanderung in einen höherstehenden Organismus eine Belohnung und umgekehrt eine Bestrafung sei. Eine Folge dieser Ansicht war die Wegleugnung der Auferstehungslehre, welche im Judenthume wie im Karäerthume ein unerschütterliches Dogma geworden war[200]. In den gesetzlichen Bestimmungen ging er zwar im Allgemeinen vom Karäerthum aus; aber in diesem waren noch so viele Punkte nicht festgestellt und die Freiheit der Schriftdeutung war so sehr oberster Grundsatz, daß es uns nicht überraschen kann, wenn er seinen eignen Weg eingeschlagen hat. Den Neumondstag wollte er, wie Jefet berichtet[201], nach der synodischen Conjunction, d. h. mit der

Zeit des Zusammentreffens von Sonne und Mond, was mit dem völligen Verschwinden des alten Monds der Fall ist, begonnen wissen, und deutete dies aus dem Worte Kese (Ps. 81, 4) heraus, welches Verhüllung bedeute und dem Worte Chodesch (Neumond) parallel ist. Uebereinstimmend mit den Karäern verbot er die Ehe mit des Bruders oder der Schwester Tochter und dehnte überhaupt wie Anan die verbotenen Verwandtschaftsgrade weit aus[202]. In karäischer Weise hat er ferner den Fettschwanz der morgenländischen Schaafe (Aljah), der gewöhnlich mit dem Fette (Cheleb) als Opfer verbrannt wurde (Lev. 7, 3), für den gewöhnlichen Genuß verboten, während die Rabbaniten nach einer Ueberlieferung ihn nicht als Fett betrachtet und daher erlaubt haben[203]. Er verbot ferner in Uebereinstimmung mit den Karäern, ein trächtiges Thier (Me'ubbar) zu schlachten, indem damit der thierische Fötus (Ubbar) zugleich geschlachtet wird, was nach Lev. 22, 28 verboten ist. Der bei der Schlachtung der Mutter sterbende Embryo ist sodann eine Nebelah, welche verunreinigt, und daher das Genießen beider verbietet[204]. Nach den Rabbaniten wird der Fötus als Glied der Mutter betrachtet und ist daher, wenn das trächtige Thier gesetzmäßig geschlachtet ist, nach dem Grundsatze: „Was vom Reinen kommt, ist rein, und was vom Unreinen kommt, unrein" erlaubt. Das Wochenfest hat er mit den Karäern auf einen Sonntag festgesetzt, indem er die Zählung der sieben Wochen nur mit dem Sonntag nach der Omer-Darbringung beginnen läßt[205]. Seine Berufung auf Anan's Jünger Malich Harmali in Bezug auf die Opferbarkeit des Hühnergeschlechts und in Betreff der Folgerungen, die daraus zu ziehen, ist oben bei Vorführung dieses Jüngers besprochen und mit den dazu gehörigen Citaten hingestellt worden[206]. Hingegen scheint die Ansicht von einem Mose ha-Parsi, die Abraham Ibn Esra aufbewahrt hat, indem er von ihm den Ausspruch berichtet, daß nur beim Auszug aus Aegypten ein Lamm als Pesach vorgeschrieben, für das Pesach der spätern Zeiten aber auch die Verwendung von Schafen und Rindern zu gestatten sei[207], einem anderen karäischen Ausleger der Schrift anzugehören von dem er auch zu Amos 7,14 eine Erklärung des Wortes Boker anführt. Diese Ansichten sind mit dem Sektenstifter Safarani, der uns

nichtige und windige Schriftauslegungen gegeben haben soll[208], nicht in Einklang zu bringen. Die Partei Meswi's hat sich noch viele Jahrhunderte erhalten, bald unter dem Namen der Tiflisiten (Tiflisijjim) bald als Meswiten, und die Spätern haben, ohne genaue Kunde vom Wesen derselben, sie für zwei verschiedene gehalten.

32. Nach Meswi el-Safarani, dessen Anhang sich weithin bis nach Armenien hinein verbreitete, tauchte unter dem Khalifen Mutassim (um 835) ein karäisches Sektenhaupt Ismaël Okbari aus der zehn Parasangen von Bagdad entfernten und zu Irak Arabi gehörigen Stadt Okbara am Tigris auf. Ihm schloß sich Meswi oder Abu-Musa Okbari, sein Landsmann an, der, weil er in Bagdad lebte, auch Bagdadi genannt wurde, während die Jünger Beider den Sektennamen Okbarijja, d. h. die Okbariten[209] führten. Ueber die Anhänger Beider wird im Allgemeinen von Makrisi berichtet, daß sie in der gesetzlichen Bestimmung über die Sabbatfeier, und überhaupt in Auslegungen des Pentateuch von den in der Stammgemeinde geltenden, abgewichen seien, ohne daß wir aber etwas Besonderes über sie erfahren. Mukammez bei Hadassi nennt sie blos Sektirer, welche dem Meswi el-Safarani sich in Einzelbestimmungen angeschlossen haben[210]. Von Ismaël wird in dunkeln und unverständlichen Worten erzählt, daß er gegen die samaritanische Fälschung gewisser Schriftverse, gegen die Ansicht von der Verwerfung der nichtpentateuchischen Schriften und von dem Rufe nach einem großen Propheten, aufgetreten sei, ohne daß wir jedoch selbst darüber etwas Bestimmtes wissen[211]. Bestimmter hingegen wird bald von Meswi bald von Ismaël behauptet, sie hätten den Genuß des Fettes (Cheleb) von nicht geopferten, reinen Thieren gestattet, weil die Schrift nur den Genuß des Fettes von Opferthieren verboten hätte[212], und die Tiflisiten haben diese Ansicht zu der ihrigen gemacht[213]. Viele Karäer haben zur Zeit Saadja's dieser Ansicht zugestimmt, wie er ausdrücklich in seinem Widerstreite gegen dieselben bemerkt, und nur erst die spätern Karäer weisen diese Auslegung zurück[214]. Das Okbariten-Paar wie Abu-Amran scheinen übrigens ihre Ansichten in Sifre Mizwot niedergelegt zu haben.

33. Gleichzeitig mit den Okbariten oder einige Jahre nach-

her (840), hervorragender und für die Geschichte des Karäerthums bedeutender als Judghan, Schadghan, Muschka und der Tiflisite, war Meswi Baalbeki, aus Baalbek in Syrien[215]. Seine Anzweifelung karäischer Bestimmungen und daher das Fortbestehen und Fortwirken einer Schwankung bei seinen Anhängern, seine vielfachen und sonderbaren neuen Festsetzungen über Dinge, woran weder der Rabbanismus noch der Karäismus gerüttelt haben, geben ihm eine größere Wichtigkeit, obgleich die arabischen Schriftsteller (Masudi, Makrisi, Schahrastani), weil seine abweichenden dogmatischen Ansichten ihnen nicht bekannt waren, seiner nicht gedenken. Wir gehen zu seinen einzelnen Ansichten über, soweit Mukammez[216] und andere karäische Schriftsteller in dunkeln oft unverständlichen Worten uns davon Kunde geben. Zu den angezweifelten karäischen Bestimmungen gehören: 1. Die dauernde Feststellung des alljährlichen Wochenfestes auf den siebenten Sonntag, von dem Sonntage an gerechnet, vor dem die Omer-Darbringung stattgefunden. Als Grund soll Meswi nach Mukammez angegeben haben, weil man nicht weiß, von welchem Sonntag an die sieben Wochen gezählt werden sollen[217]; allein einen so nichtigen Einwand kann der Sektenstifter gar nicht gemacht haben, da die Schrift die Zeit von der ab die Zählung zu erfolgen hat, genau bestimmt. 2. Die Bestimmung der Monatsanfänge in der karäischen Gemeinde hielt er für unsicher, weil sich dieses der Tora zufolge nicht genau ermitteln lasse[218]. Aber in beiden scheint Hadassi die Mittheilungen des Mukammez getrübt zu haben, zumal der Hadassi'sche Text in den Mittheilungen über die jüdischen Sekten sehr verderbt ist, und es möglich ist, daß Meswi in diesen zwei Punkten etwas ganz Besonderes aufgestellt habe.

34. Gehen wir zu seinen andern Bestimmungen über. Das Pesachfest muß nach ihm stets auf einen Donnerstag fallen, damit der Sühnetag mit einem Sabbat zusammentreffe, weil die Schrift den Versöhnungstag einen doppelten Sabbat nennt, eine Aeußerung, die nicht bildlich zu verstehen ist, sondern ausdrücken soll, daß zu dem einen wirklichen Sabbat der des Jom-Kippur hinzutritt[219]. Er belehrte ferner seine Genossen, daß wenn auch

an den heiligen Tagen, als am Sühnetag und an Sabbaten, das thatsächliche Opfern niemals gestattet war, doch die andächtige Betrachtung und Lesung des Opferrituals (Sijun ha-Sebachim), wie etwa desjenigen über den tempeldienstlichen Akt des Hochpriesters am Sühnetag, vollkommen erlaubt ist, wenn es zur Besserung des Herzens und zur Buße geschieht. Denn an Sabbaten war es auch gesetzlich keine Nothwendigkeit, irgendwie Opfer darzubringen; das Flehen um Vergebung und Sühnung der Sünden war nach dem Gesetze Gottes gleichbedeutend mit den Opfern des Sünders, und wenn die Schrift von den Opfern an jeglichem Sabbat spricht, so ist das Opfern am Rüsttag des Sabbat vor dem eigentlichen Sabbat gemeint[220]. Das Ziel der Richtung und Verneigung des Hauptes beim Gebet, was die Araber Kibla und die Karäer Peat ha-Hischtachwaja nennen, soll nach Meswi gen Westen gerichtet sein, weil im Tempel zu Jerusalem die Kibla im Westen gelegen habe. In dieser Weise hatte man noch bis zu Hadassi's Zeiten gesehen, wie die Beter in Aegypten oder Maghrab (Nordafrika) den Rücken nach Osten, dem ehemaligen Tempelort zukehrten, im Gegensatze zu der allgemeinen Sitte bei Rabbaniten und Karäern[221]. Er gestattete ferner, wie andere Sektirer (Okbariten, Tiflisiten u. A.), den Genuß des Fettes bei geschlachteten Thieren zu gemeinem Gebrauch, und es wird dabei ausdrücklich bemerkt, daß er diese Bestimmung von den Gemeinden des Gebirgslandes (Großmediens) angenommen[222]. Das sind die einzelnen Bestimmungen des Baalbekiten, der als Sektirer bezeichnet wird[223] und von welchem Hadassi als von einem Abtrünnigen spricht[224]. Es wird von ihm gesagt, daß er Manches von der im Gesetze schwankenden Gemeinde zu Bazra entnommen und daß er seine Lehre in seiner Gemeinde (Baalbek) gepredigt und gelehrt habe[225].

35. Diesen auf bestimmte Persönlichkeiten des Karäerthums zurückgeführten Sekten oder karäischen Parteien mögen sich nun diejenigen anschließen, deren Stifter unbekannt sind und die von der landsmannschaftlichen Ansicht oder von einer charakteristischen Lehre den Namen erhalten haben. Diese sind: 1. Die Sekte der Maghariten[226] (el-Magharijja) um 820 in Per-

sien, von der uns Schahrastani[227] und Mukammez[228] nur Dogmatisches berichten und die, wie wir sehen, nur eine Abzweigung der Nahawendi'schen Lehre gewesen sind. Die Magħariten hielten die Gottheit für zu erhaben, als daß sie mit Menschen sprechen sollte; selbst den Propheten hat Gott sich nur vermittelst eines Engels offenbart. Der Vermittler-Engel ist als Statthalter Gottes über alles Geschaffene gesetzt und jede göttliche Beschreibung in der heiligen Schrift kann sich, da sie mit dem Gottesbegriff nicht zu vereinigen ist, nur auf diesen Vermittler beziehen. Der mit Mose aus dem Dornbusch oder auf Sinai gesprochen, war hiernach nicht Gott, sondern dieser Engel. Die vermenschlichenden Aussagen von Gott, als kommen, gehen, sehen, sich erheben, niederlassen, auf dem Throne sitzen, sich betrüben, Reue empfinden, lachen und weinen u. s. w. beziehen sich nur auf diesen vermittelnden Engel. Als Sendling und Bote Gottes konnte der Engel sehr wohl in der Mittheilung an die Menschen sich mit Gott vereinigen lassen[229]. Diese Lehre der Magħariten wird als entlehnt von Binjamin Nahawendi dargestellt und da nicht die geringste Ausdehnung oder Erweiterung des Systems stattgefunden, so verdienen die Magħariten kaum den Namen einer Partei. 2. Die Galutiten (Gâlûtijja), um 800, den Magħariten entgegengesetzt, eine jüdische Sekte, von der Makrisi[230] uns blos das Eine als charakteristisch mittheilt, daß sie Gott zu sinnlich und körperlich aufgefaßt, ihn in grobsinnlicher Weise beschrieben und alle Allegorisirung verbannt haben. Die Galutiten verähnlichten Gott mit den Menschen, beschrieben geheimnißvoll die Länge Gottes und seiner Glieder, und waren die jüdischen Anhänger der Mystik mit dem Grundbuche Schiur-Komah[231], das die Maßbestimmungen Gottes enthält, und das bei Karäern[232] und Rabbaniten[233], bei Christen[234] und Muhammedanern[235] soviel Widerwillen und Aergerniß erregt hat. Anan, Nahawendi und die Magħariten haben in ihren Lehren über die höchste Vergeistigung Gottes nur den Gegensatz zu diesen Verkörperern bilden wollen. Ob die islamitische Sekte der Muschabbiha oder Mu'gassima, welche in weitester Ausdehnung die Verkörperung und Verähnlichung Gottes lehrte, sich aus dem Islam entwickelt hat oder durch Einfluß des Judenthums

entstanden ist, mag hier dahingestellt sein. 3. Die Sekte der Scharischtaniten (Scharischtanijja), von der Makrisi[236] blos anzugeben wußte, daß sie die Behauptung aufgestellt, vierundzwanzig Verse der Tora wären verloren gegangen und die überdies mit andern Sekten angenommen hat, daß die Schrift neben dem buchstäblichen Sinne einen geistigen habe. 4. Die Sekte der Irakaner oder Babylonier (Irâkijja), welche nach Makrisi[237] in Bezug auf den Kalender von den Karäern in Chorasan abwichen. Näher spricht sich über diese Irakaner Levi ben Jefet in seinem Buche der Gebote aus, indem er sagt, daß in Bezug auf die Jahresbezeichnung die Israëliten sich in drei Parteien spalten, nämlich a) „in Rabbaniten, welche nach bestimmter Berechnung die Geburt des Mondes und damit den Monatsanfang festsetzen und bei ihrer Jahresbestimmung die in der Schrift angegebene Zeit der Gerstenreife, Weizenernte und Weinlese als Bezeichnung des Jahresanfanges nicht beachten; b) in die der Männer von Schinar (Irak), welche einen Theil unserer karäischen Brüder bilden und sich nach der Tag- und Nachtgleiche bei ihren Bestimmungen richten, ganz andere Vorbedingungen als die Rabbaniten voraussetzen und von denen wir uns getrennt haben; c) in die welche sich blos nach Abib, Kazir, und Asif richten[238a]. Bei aller Dunkelheit ersehen wir daraus, daß die Karäer in Irak in Bezug auf den Kalender eine eigene Partei bildeten, mehr oder weniger den Rabbaniten folgend. 5. Die Palästinenser, von welchen Makrisi[239] blos die sonderbare Ansicht behauptet, daß sie den Schriftgelehrten (Sofer) Esra für einen Sohn Gottes erklären, womit höchst wahrscheinlich gemeint ist, daß sie ihn für den Wiederhersteller des Gesetzes halten. Die Karäer selbst[240] betrachten die Jeruschalmijjin, d. h. die Palästinenser, für eine Partei, die lange vor Entstehung der Karäer Vieles in der Tradition verworfen und so den traditionsgläubigen Babyloniern (Bablijjin) entgegen waren. Aus diesen hat sich wie aus den Sadukäern, Schammaïten und Boëtusäern das Karäerthum später erst herausgebildet. 6. Die el-Garijja, welche Mukammez bei Hadassi als Bewohner einer höhlen- und klüftenreichen Landschaft beschreibt, und die den Monatsanfang mit Eintreten der vollen runden Mondscheibe bestimmen, eine Verähn=

lichung und Vermenschlichung Gottes gelten lassen und höchst absonderlichen Schriftauslegungen huldigen [241]. 7. Eine andere jüdische Sekte bildeten die el-Karijja [242]. Es wird von dieser Sekte gesagt, daß sie überhaupt in Bezug auf die Reinheitsgesetze sich nach den Samaritanern richtete, sich vor Verunreinigung durch Berührung einer Leiche in Acht nahm und in der Reinigung selbst von der biblischen Vorschrift abwich. Die Anhänger bedienten sich der Gefäße aus getrockneten Kürbissen (Kara; Kikajon), weil diese nach mischnäischer Anschauung nicht die Unreinheit fördern. Die Sabbate und Festtage feierten sie in Gemeinschaft [243]. 8. Die Maghrabijja, d. h. eine Partei in Maghrab oder Nordafrika, die Makrisi blos anführt, ohne etwas Charakteristisches von ihr auszusagen. Hiermit schließt dies Verzeichniß der jüdischen, bald rabbanitischen bald karäischen Sekten ab, und wenn wir die von Makrisi, erwähnten Moladijja und Malichijja dazu nehmen, die wir bereits oben besprochen [244], so ist das Ketzerregister ziemlich vollständig und wir haben nur noch im Allgemeinen zu bemerken, daß sie sämmtlich vor 850 anzusetzen sind.

36. Außer den wesentlichsten jüdischen Spaltungen, über die uns Makrisi, Schahrastani und Mukammez dürftige Kunde geben, wird es wohl nicht ohne Werth sein, hier diejenigen nichtjüdischen Parteien und Systeme in aller Kürze dem Leser vorzuführen, die in karäischen Religionsphilosophien und in ihren dogmatischen Werken mannigfach erwähnt worden sind. Die geschichtliche Erforschung des Karäerthums scheint es um so dringender zu fordern, als diese Sekten auf die religiöse Anschauung der frühern Karäer, auf ihre philosophische Behandlung der jüdischen Religionslehre keinen unbedeutenden Einfluß ausgeübt. Diese sind: 1. Die el-Manijja, d. h. die Sekte der Manichäer, von ihrem Begründer Mâni mit dem Beinamen el-Sandik, der Dualist, benannt [245]. Ihre Ansicht ist nach Ahron ben Elijja [246], daß nicht eine Gottheit das Schöpfungswerk ausgeführt habe, sondern Licht und Finsterniß; das Licht hat das Gute, die Finsterniß das Böse in der Schöpfung veranlaßt, und je nach dem Einfluße eines dieser Principe bei der Geburt des Menschen, ist er gut oder schlecht. Er ist sodann in seinen Handlungen nicht frei und von

Lohn und Strafe kann nicht die Rede sein. Indem Ahron diese Ansicht mit Geschick und Ausführlichkeit widerlegt, kann er doch nicht unterlassen, zu bemerken, daß Manche der Glaubensgenossen dieser Ansicht huldigen und daß auf sie das Prophetenwort anzuwenden sei: „die da sprechen in ihrem Sinne, Gott selbst schaffe weder Gutes noch Böses[247]“. Anhänger eines Dualismus anderer Art schließen sich hier an. 2. Die Sekte der Deizanijja, von Bardesanes (Bet-Deizan) zu Edessa in Syrien gegründet[248]. Die Anhänger behaupten, daß Gott Urheber des Guten und der Satan Urheber des Bösen sei[249], und Ahron widerlegt diese Ansicht, indem er meint, daß die Deizanisten Gott entweder das Vermögen Böses zu thun absprechen und mithin die Allmacht Gottes und seine Wesenheit aufheben, oder, diese Macht Gott zugestehend, annehmen, Gott thue nur darum nichts Böses, weil es ihm zu niedrig und unwürdig erscheint. Dann aber fällt auch der Glaubensartikel von der Bestrafung des Sünders weg, da Gott mit dem Bösen nichts zu thun hat. Oder sie nehmen an, daß die Allgüte Gottes niemals Böses oder Unglück oder Unrechtes von sich ausgehen lassen kann; dann wäre aber das Glück des Sünders doch etwas Unrechtes. Dazu kommt, daß die dualistische Anschauung von der schaffenden Gottheit dem Wesen des Monotheïsmus vollkommen widerspricht[250]. 3. Die indische Philosophensekte der el-Daharijja[251], welche zwar das Dasein Gottes, die besondere Vorsehung und einstige Vergeltung festhält, aber aus philosophischen Gründen die Prophetie leugnet[252]. In Bezug auf die Ewigkeit und Nichtewigkeit der Welt schreibt Schem-Tob Ibn Phalaquera[253], daß nach ihrer Meinung das Dasein einer endlosen Menge von Einzeldingen die Ewigkeit der Genera ersetze. Daran schließt sich 4. die Sekte der el-Brahmijja, welche ebenfalls jede Möglichkeit einer Prophetie leugnet[254], aber nach Hagi Chalfa das Thierschlachten verbietet[255]. 5. Die Sekte der el-'Gahmijja[256], gegründet von einem 'Gahm ben Safwan, der nach Ahron ben Elijja das Dogma von der Zwangthätigkeit des Menschen, die Leugnung der göttlichen Attribute und das Freisein Gottes von allen Qualitäten aufgestellt[257]. 6. Die indische Sekte der el-Samanijja, neben den el-Sofistijja (Sophisten) und el-

Bikurijja (Epikuräern) angeführt[258]. Die Welt hat nach den Samaniten in ihrer Gesammtheit nichts Wirkliches und Festes und ist die Welt nicht wirklich, so kann auch der Schöpfer keine Realität haben. Alles Vorhandene ist nur die Vorspiegelung eines Traumgebildes, eine Täuschung der Sinne; kein Ding hat Wesenheit[259]. Zu der epikuräischen Lehre gehört 7. die philosophische Partei der Lithbi[260], welche glaubt, daß die Welt zwar eines Steuerers d. h. Schöpfers bedürfe und auch einen Schöpfer gehabt habe, daß sich aber dieser Gott der Welt entzogen habe und weggegangen sei gleich einem Fürsten, der sich entfernt und sein Reich im Stiche gelassen hat. Sie leugnen demnach die Vorsehung und die fortdauernde Regierung Gottes[261]. Noch sonderbarer erscheint die andere Ansicht derselben, daß die Gestalten und Bilder, welche einer, aus dem Schlafe erwachend, an jedem Tag gerade erblicke, ihm sodann den ganzen Tag vorschweben, sowohl was die Erscheinung der irdischen als der himmlischen Welt, wie der Sonne, des Mondes und der Gestirne betrifft, und daß mithin der Mensch niemals das Wesen der Dinge erkennt[262]. Dann lehrten die Lithbiten noch, daß alles Gute und alles Böse, was dem Menschen begegnet, dieser sich selber zuzuschreiben hat[263]. 8. Die Sekte der Mu'gabbira oder el-'Gabarijja, welche alles freie Handeln dem Menschen absprechen, und seine Handlungen Gott, als der einzigen wirkenden Ursache zuschreiben. Die extremste Partei dieser Sekte ist die der oben erwähnten 'Gahamijja, welche dem Menschen alle Fähigkeiten zum freien Handeln sowie Willen und Wahl abspricht[264]. 9. Die Sekte der Abâdijja[265]. In ihrer Lehre nimmt dieselbe eine specielle Vorsehung Gottes an, verbunden mit der höchsten Gerechtigkeit, ebenso wie eine diesseitige Vergeltung durch Seelenwanderung von einem Körper in den andern. Auch die Thierschlachtung ist nach ihnen kein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit, weil die retributive Seelenwanderung sie rechtfertigt[266]. 10. Die Partei der Sabäer[267]. In den jüdischen philosophischen Schriften hielt man die Sabäer für ein uraltes vor dem Erzvater Abraham vorhanden gewesenes Urvolk, welches an die Ewigkeit der Welt geglaubt und die Sterne angebetet habe; sodann bezeichnete man damit das ganze dem Sterndienst ergebene Heidenthum der Vorzeit, ohne

Bezug auf eine syrische oder nabatäische Volksthümlichkeit, obgleich die Stadt Charan stets als ihr Mittelpunkt betrachtet wurde[268]. 11. Die Sekte der Kâlabijja, welche annahm, daß die göttlichen Attribute verschieden vom Wesen Gottes, mithin nur demselben zugetheilt und angefügt, daher der Lehre der Mutaziliten, welche das Wesen Gottes mit seinen Attributen verbinden, entgegengesetzt seien[269]. Diese Sekte soll später zur vollständigen Vermenschlichung Gottes übergegangen und den Karäern darin gefolgt sein[270], was aber höchstens von einer kleinen karäischen Spaltung gemeint sein kann.

37. Diesen kurzen Abriß der karäischen, rabbanitischen und islamitischen Spaltungen, welche eher Systeme oder Ansichten als Sekten benannt zu werden verdienen, habe ich dem Leser aus zweifachen Gründen vorzuführen für nöthig erachtet. Das Wogen und Treiben der Geister innerhalb der muhammedanischen Welt im achten und neunten Jahrhundert, in dessen Hin- und Herfluthen auch die Karäer hineingezogen wurden, das schimmernde Kulturbild im weiten Khalifenreiche, ohne dessen Verständniß weder jene noch die nachherigen Zeiten begriffen werden können, dann aber auch das karäische Schriftthum in Philosophie und Dogmatik, welches von dem Geistessprühen jener Meinungen und Systeme durchleuchtet ist, alles das macht es nothwendig, das Charakteristische jener oben angeführten Spaltungen umrißlich vor Augen zu haben. Es bleibt uns nur noch übrig, der zwei muhammedanischen Hauptsekten zu gedenken, welche nicht nur bei Ausbildung des philosophischen Kalam der Araber die vorzüglichsten Vorbilder gewesen, sondern die auch am meisten auf Ausbildung der karäischen und theilweise auch der rabbinischen Dogmatik eingewirkt haben. Diese zwei Sekten sind: 1. Die Mutaziliten[271], von Wazil Ibn Ata in Bazra begründet (st. 748), welche dem Wesen Gottes die Eigenschaften der Ewigkeit, des Willens, der Macht u. s. w., wenn sie nicht in dem göttlichen Wesen aufgehen, absprechen und die in der Schrift und in der Tradition vorkommenden Attribute als uneigentlich zu fassen suchen. Ferner setzten dieselben die Freiheit des Menschen zum Guten und Bösen fest, mit Ausschluß des göttlichen Einflusses auf die menschlichen Handlungen, wie wir

überhaupt schon die mutazilitische Lehre oben bei Anan in Kürze gegeben haben[272]. Ueber die Anwendungen der mutazilitischen Lehre auf das dem Thiere zugefügte Böse, auf die Erläuterung der Gespräche zwischen Hiob und seinen drei Freunden, auf physikalische Grundbegriffe und vieles Andere giebt Jehuda ha-Lewi, Maimuni, Ahron ben Elijja Ausführliches. 2. Die Ascharit en (el-Ascharijja), den Mutaziliten entgegengesetzt und die orthodoxe Lehre der Sunniten vertretend[273]. Sie lehrten nach den Mittheilungen bei Karäern und Rabbaniten, daß die Attribute Gottes von seinem Wesen unterschieden seien, jedoch unter Ausschluß jeder Vergleichung Gottes mit den Creaturen und jeder an das Sinnliche streifenden Deutung der in der offenbarten Schrift vorkommenden Anthropomorphismen. Ferner daß Gottes absoluter, einiger, ewiger Wille der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenden sei. Alles geschieht eben, indem der ewige Wille Gottes, mit welchem Object immer er will, in der Zeit sich vereinigt. Gott ist auch Urheber alles Guten und Bösen, alles Nutzens und Schadens menschlicher Handlungen u. s. w. Das accidentielle Ding, nachdem es zur Existenz gelangt ist, bedarf während des Verlaufes seines Bestehens unausgesetzt eines Agens, da es nicht zwei Zeiten lang dient, sondern mit jedem Moment immer und immer wieder durch die schöpferische Kraft erneuert werden muß[274]".

38. Nach einem eingehenden und für die Geschichte des Karäerthums nicht unwichtigen Ueberblicke der philosophisch-dogmatischen Bewegung im ersten Jahrhundert des Karäerthums (750 bis 850), nach einer ineinandergreifenden chronologischen Darstellung der Meinungskämpfe seit Anan und des sich überstürzenden und tummelnden Schriftthums auf dem Gebiete der karäischen Glaubensspaltung, haben wir für die letzte Hälfte des neunten Jahrhunderts (850—900), für den Schluß unseres zweiten Abschnittes, noch eine Reihe karäischer oder antirabbinischer Schriftsteller vorzuführen, in deren poëtischen, grammatischen und exegetischen Erzeugnissen eine beabsichtigte dogmatische Gegnerschaft zwar nicht schroff hervortritt, aber allgemein das Karäerthum in seinem zweiten Stadium abgeklärter erscheint. Zunächst tritt uns der karäische Exilarch

David ben Boas in Jerusalem (860), von Anan ab der fünfte, als Ausleger des Pentateuch entgegen[275]. Aus seinem Commentar führen Stellen an Jakob ben Ruben in Sefer ha-Oscher, Thobijja ben Mose, der Uebersetzer, in seinem Buche der Gebote, genannt Jehi Meorot, Josef el-Bazir in seinem Sefer ha-Moadim, Mose Baschiatschi in seinem Sebach Pesach und noch Andere, und wir sehen daraus, daß er sich im gewöhnlichen Gleise der früheren karäischen Ausleger bewegt und nur hier und da Neues herausgedeutet hat. Den Ausdruck Melechet Aboda (Lev. 23, 7) hielt er für eine Specialisirung von dem allgemeinen Ausdruck Melachah (Arbeit), und schloß daraus, daß jegliche Zurichtung von Speisen an Festtagen gestattet sei, indem er sich auf den Brauch in der karäischen Gemeinschaft berief[276]. Den Ausdruck „aus euern Wohnsitzen sollt ihr darbringen Brot der Schwingung (Lev. 23, 17)“ verstand er vom ganzen Lande[277]. Ferner nahm er an, daß das Zählen der sieben Sabbate (23, 15) bis zum Wochenfest ein Gebot für die ganze Gemeinde sei[278], und äußerte sich über Chag am Laubenfest (23, 33), wie überhaupt über mehrere Gesetze im Leviticus[279]. Sonst wurde seiner Auslegung noch, wo vom Tode des Nadab und Abihu (Lev. 10, 5), von den Zeichen der unreinen Thiere (11, 2), von den Priestergaben (Dt. 18, 3 flg.) gesprochen wird, gedacht[280]. Ein anderer Exeget jener Zeit (880) war Abu Ali Saadja (Said) ha-Lewi Ibn Hassan, Lehrer in Bazra, dem alten Sitze arabischer Wissenschaft und karäischer Spaltung, daher ha-Bazri beigenannt[281]. Von seinem Commentar zum Dekalog, als Buch der Gebote, ist nur eine geringfügige Bemerkung in Ben Jerochim's Einleitung zum Dekalog, die Sabbatweihung betreffend (Kiddusch), bekannt[282]; aber er verdient als Vater des Exegeten Ali ha-Lewi und als Großvater des berühmten Jefet, des großen Gegners des Gaon Saadja, eine Erwähnung. Ob aber dieser Bazrenser Saadja auch den Ehrennamen ha-Nasi geführt hat und derselbe war, der nach Mose Baschiatschi im Vorworte zu seinem Sefer Arajot Lehrer des Josef el-Bazir gewesen sein soll, ist noch sehr fraglich, da weder für das eine noch für das andere ein anderweitiger Beleg vorhanden ist. Sein Sohn Ali

ha-Lewi ben Saadja (Said) Ibn Hasan in Bazra (910 bis 925), der nach dem Berichte seines Enkels einen Commentar zum Pentateuch geschrieben, gehörte zu den Gegnern des Gaon Saadja und wird in dem nächsten Abschnitte besprochen werden.

39. Ein bedeutender Ausleger war Abu Jakob Josef ben Bachtawi aus Bagdad, als Grammatiker aufgeführt (c. 880)[283]. Derselbe schrieb zunächst ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), woraus Ben Jerochim, der seiner als eines Verstorbenen gedenkt, eine Stelle über die karäische Sabbatweihung durch Unterlassung der fleischlichen Berührung anführt[284]. Zahlreicher sind die Anführungen aus demselben unter Abu Jakub in den erhaltenen Bruchstücken aus Jeschua ben Jehuda's Commentar zu Exodus und Leviticus[285]. Aus jenen Anführungen ersehen wir, daß er bald als Medakdek ein seltnes Zeitwort begrifflich näher bestimmt und in seiner Verbindung mit einer Präposition erläutert[286], bald die alten Heiligthümer nach eigener Fassung erklärt oder das sich ergebende Gebot nach eigner Einsicht herausdeutet[287], bald aber es auch zur Erweiterung der Sittenlehre benutzt hat[288]. Wenn die Schrift sagt „du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen", so will sie, meint Abu Jakub, damit sagen, daß der Haß im Herzen als ein Zeichen gilt, daß diese That gegen den Bruder für eine vorsätzliche angesehen werden muß, da bei dem Gesetze über einen unvorsätzlichen Mord es ausdrücklich geheißen „und er haßte ihn nicht". Wenn es heißt: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst", so will die Schrift damit sagen, wenn du siehst, daß einer dich ebenfalls liebt und nicht dein Unheil sucht, so liebe ihn; denn so wie du dich liebst und wünschest, daß dir nicht Böses von Jemandem zustoße, ebenso sollst du deinen Genossen lieben und jegliches Böse von ihm entfernen. Es ist demnach nicht der Sinn, daß du deinem Mitmenschen ebenso ein Haus bauen sollst, wie du es dir baust und wie du dich kleidest und nährst, so auch deinem Nächsten thun sollst, sondern es ist im erwähnten Sinne zu verstehen: „Du sollst das Böse von deinem Nächsten wie von dir abhalten". Er schrieb auch einen Commentar zur ganzen Schrift, wenn auch nur in Form von Scholien, besonders zu Daniel

in Bezug auf Bestimmung der Endzeit des Exils (Kez). Vorzüglich citiren ihn Jefet in seinen vielfachen Auslegungen, sowie der Lexikograph Abu Suleiman Dawud ben Ibrahim el-Fasi[289]. Da er Medakdek genannt wurde, so mag er auch Grammatisches geschrieben haben, zumal zu seiner Zeit die Wissenschaft der hebräischen Grammatik in Irak, Palästina und Nordafrika schon sehr verbreitet war[290].

40. Gleichzeitig mit Josef ben Bachtawi, dem karäischen Grammatiker und Exegeten zu Bagdad, blühete zu Dar'ah in Afrika unter den Karäern der neuhebräische Dichter und Grammatiker Mose ben Adonim ha-Lewi (um 890)[290a], als Grammatiker von Sahl, dem Zeitgenossen Saadja's[291] angeführt, sonst nur dem oben erwähnten Lexikographen David ben Abraham bekannt. Die Städte Keirawan (קירואן), Sa'galmassa (סאגלמסה), Tahurt (תאהורת), Dar'ah (דרעה) und Fas (פאס) waren nämlich die berühmtesten und bekanntesten Städte Nordafrika's, wo große jüdische Gemeinden während der Gaonenzeit geblüht haben; neben denselben haben auch karäische Genossenschaften bestanden. In einer solchen also lebte dieser Mose, der besonders Wörtererklärungen des Hebräischen verfaßte, die Bedeutungen zuweilen sehr geschickt durch verwandte Laute ermittelte und die angezogenen Schriftstellen im karäischen Geiste erklärte[292]. Außerdem schrieb derselbe religiöse Dichtungen in einem dem arabischen nachgebildeten aber sich davon doch unterscheidenden Metrum, welches aus Tenuah d. h. aus einem vokalisirten Consonanten, als der langen Sylbe und Jeted (Pflock) d. h. einem mit dem beweglichen Schwa versehenen Consonanten als der kurzen Sylbe, nach einer gewissen Anzahl und Gleichmäßigkeit zusammengesetzt ist. In einem alten handschriftlichen karäischen Chasanaja, einer Sammlung religiöser Lieder für die karäische Synagoge[293], hat sich noch ein Gedicht mit dem Akrostich seines vollen Namens und Vaterlandes erhalten[294]. Schon sein Vater Adonim ben Massimas ha-Lewi (um 880) in Dar'ah war ein ansehnlicher neuhebräischer Dichter, der sich des hebräischen Metrum's und des Reims bediente, und von dessen Dichtungen sich noch ein Trauerlied auf den Untergang von Israëls Herrlichkeit in dem

oben erwähnten Chasanaja erhalten hat[295]. Wie sein Sohn war er aber auch Grammatiker und Exeget, da im neunten Jahrhundert bei den Karäern diese drei Wissensgegenstände und Beschäftigungen, aus dem Studium der Sprache als der gemeinsamen Wurzel hervorgegangen, im innigsten Zusammenhange standen. Wenden wir unsere Blicke von dem fernen Afrika weg und kehren wir zu dem Muttersitz der Karäer, nach Jerusalem zurück, wo wir einer Anzahl karäischer Schriftsteller begegnen.

41. Ein bedeutender Grammatiker und Dichter war Meborach ben Natan ben Nisan ha-Lewi in Jerusalem (um 880), der nach einigen seiner eigenen Akrostichen Chaber (Jünger, Gelehrter) beigenannt ist[296]. Die äußere traurige Lage der karäischen Gemeinde in Jerusalem, die sich übrigens als eine wahrhaft jüdische fühlte, war im neunten Jahrhundert ganz dazu geeignet, die Männer des dichterischen Wortes zu neuen Klageliedern über das Geschick der Zijjonsstadt und ihrer verbannten Söhne zu begeistern, und wie Adonim und sein Sohn zu Dar'ah, und wahrscheinlich auch andere Dichter in Irak und Syrien, so dichtete man zu Jerusalem Klagegesänge. Meborach dichtete daselbst vorzüglich Lieder dieser Gattung (Kinot), die ein solches Ansehen genossen haben, daß man sie zur Erklärung von Schriftstellen als Belege anführte, wie dies von Jefet bekannt ist[297]. In dem erwähnten Chasanaja sind fünf dieser Klagelieder uns erhalten[298]. In einem Buß- und Beichtgedicht für das Ritual des Sühnetags, das noch im karäischen Siddur erhalten ist[299], wurde Meborach über die Auffassung eines Gebotes von Ben Jerochim in seiner Einleitung getadelt und es wurde ihm vorgeworfen, daß er den Rabbaniten gefolgt sei, weil er von ihnen gelernt und ihre Schriften studirt habe[300]. Als Grammatiker und Dichter lebte ferner zu Jerusalem gegen Ende des neunten Jahrhundert's Jehuda ben Alan ha-Thabrani (880), vielleicht mit dem von Masudi erwähnten Abu Sakkarijja Jachja el-Kâtub el-Thabrani dieselbe Person[301]. Er war aus Tiberias, wo er an der dortigen Masoretenschule den Grund zu seinen grammatischen und masoretischen Kenntnissen im Hebräischen und zur Handhabung des neuhebräischen Metrum's gelegt; später ging er als Asket

(Nasir), wie die meisten Karäer jener Zeit, nach Jerusalem, wo er Haupt einer Schule geworden ist[302]. Von Jerusalem oder vielmehr vom Berge Zijjon aus versandte er eine eigens verfaßte Elegie (Kinah) an die versprengten Israëliten der Diaspora in Babylonien, welche Elegie aus elf Strophen, außer zwei einleitenden, bestand, und worin er mit Form- und Sprachgewandtheit die traurige Lage der heiligen Stadt und Israëls schilderte[303]. Auch soll er daselbst, wie noch Masudi berichtet, 932 gestorben sein. Außer neuhebräischen religiösen Dichtungen, von denen die erwähnte Elegie sich noch erhalten hat, schrieb er eine Grammatik mit dem symbolischen Namen Meor Enajim, d. h. „Licht der Augen“[304], eine eigene Masora zur Schrift[305], einen Commentar (Pitron) zum Pentateuch[306], wobei vermuthlich die einzelnen Gesetze wie in einem Sefer Mizwot erläutert wurden[307]. Er schrieb aber auch ein Machberet, das sonst die Bezeichnung eines Wörterbuches ist, von dem uns aber nach der einzigen erhaltenen Anführung nichts weiter bekannt ist, als daß er darin auf die gehärtete und weiche Aussprache des Buchstaben Resch zu Tiberias aufmerksam machte und wie beim Verfasser des Sefer Jezira das Resch zu den Buchstaben mit doppelter Aussprache gezählt wird, was eine Eigenthümlichkeit der Tiberienser war[308]. Dasselbe sagt aber Ben Ascher in seiner Masora, die uns in einer Bibelhandschrift vom Jahre 1016 erhalten ist, indem er die Aussprache der Palästinenser hervorhebt[309], und es ist nicht unmöglich, daß Ben Alan's Machberet zu einem Masorawerk gehört habe. Es bleibt nur noch zu erwähnen, daß dieser Jehuda ben Alan vom Verfasser des Chilluk zu den karäischen Vätern gezählt wird und daß er in Dod Mardechai als Grammatiker den Beinamen ha-Babli führt.

42. Neben Ben Alan und Meborach blühete um diese Zeit el-Scheich Abulfara'g Harun el-Mukaddassi, hebräisch ha-Saken Ahron ben Jeschuah, in Jerusalem, der als Grammatiker und Exeget hier einer besondern Erwähnung verdient[310]. Er gehört zu den Vätern der Karäer, wird vom Verfasser des Chilluk noch vor Ben Alan aufgeführt, und schrieb: 1. eine Grammatik mit Namen Sefer Neïmot, die auch, wie Hadassi berichtet[311], nach seinem Namen Harun

„Sefer Haruni" benannt ist. Hieraus führt der Lexikograph Ali ben Suleiman bei Gelegenheit eigenthümliche Anwendungen des Waw von ihm an, woraus ersichtlich wird, daß er in der Grammatik speciell noch über die Verwendung der Buchstaben als Partikel- oder Verhältnißausdrücke abgehandelt haben muß. 2. Einen arabischen Commentar zum Pentateuch, mit besondern Erklärungen der Gebote. Aus dem Commentare citiren Ben Jerochim Stellen über die Vokalisation im Dekalog[312], Mose Baschiatschi[313] und Mose Bag'ai[314] solche über die Bedeutung von Chag (חג) in der Schrift. Mose Ibn Esra, der den Verfasser blos Abulfarag' el-Mukaddassi und den Commentar blos Talif (Werk) nennt, führt daraus die Erklärung zu פקח (Ex. 4, 11) an. Ebenso mag die Anführung des Abulfara'g Ahron in einer Glosse zu einer arabischen Uebersetzung des Pentateuch bei den Samaritanern, von der uns Munk berichtet[315], aus diesem Commentar entnommen sein. Wir haben jedoch von keinem dieser drei karäischen Jerusalemer vor Saadja Kunde, daß er acht grammatische Schriften verfaßt hätte, und wir können daher auf keinen dieser drei die Worte Abraham Ibn Esra's anwenden: „Und ein Gelehrter zu Jerusalem, dessen Namen wir nicht wissen, verfaßte in Bezug auf die Grammatik acht Werke, die kostbar sind wie Sapphire"[316].

43. Wenden wir uns von Jerusalem weg und richten unsere Blicke unmittelbar vor der saadjanischen Zeit (900) nochmals auf Irak und Persien, das Vaterland des Karäerthums. Zuerst wollen wir den Karäer Ibn Sitha in Irak vorführen. Dieser schrieb einen den einfachen Wortsinn erklärenden Commentar zum Pentateuch, worin er weniger auf das dogmatische, als auf die grammatische Feststellung, auf die etymologische Bedeutung der Wörter, auf die Unabhängigkeit, Sprachgemäßheit und Natürlichkeit der Erklärungen und auf eine rationelle natürliche Auffassung der Schrift sein Augenmerk gerichtet zu haben scheint, wie dies im Geiste der karäischen Richtung damaliger Zeit dem Rabbinismus gegenüber lag. Und wenn er in dieser Auslegung manche Form falsch gefaßt[317], eine Beziehung zum vorigen Worte[318] mißverstanden, oder die Schriftstelle (Ex. 26, 24) „Auge um Auge" im sadducäischen Sinne gedeutet und nach mannigfachen Beweisen zu er-

härten gesucht hat[319], so verdient er doch keineswegs den Spott und den geißelnden Witz Ibn Esra's in Bezug auf jene Stellen[320], da dieser als Epigone die karäische Anbahnung einer rationellen Exegese sehr leicht vergessen konnte. Nächst Ibn Sitha haben wir für diese Zeit den Karäer Samuel Ibn Sakawijja aufzuführen, der in Irak als karäischer Schriftsteller thätig war und gegen welchen Saadja eine Widerlegungsschrift verfaßt hatte[321]. Ibn Sakawijja schrieb aber nicht wie Ibn Sitha eine Auslegung zum Fünfbuche im karäischen Sinne, sondern nur Angriffe auf gewisse rabbanitische Auslegungen der Schrift, auf die Tradition (Kabbala), und auf die vernunftwidrigen Agada's in dem rabbinischen Schriftthum, wie uns Mose Ibn Esra in seinem Arugat ha-Bosem (Religionsphilosophie) berichtet hat[322]. Aus der besondern Widerlegungsschrift Saadja's gegen die Polemik Ibn Sakawijja's[323], wie sie Josef el-Bazir und Jefet anführt, sieht man deutlich, daß er in seiner Gesammtpolemik auch einen Abschnitt über die Feier des Pesachfestes bei der Vollendung der Gerstenreife verfaßt hat, welche Zeitbestimmung des Abib (Frühling) für alle Zeiten gelten sollte[324]. Saadja behauptete in seiner Widerlegung, daß der Ausdruck der Schrift „Beobachtet den Monat der Gerstenreife" sich nur auf das erste Pesach in Aegypten beziehe und daß Abib in der Schrift nicht Zeit-, sondern Ortsbestimmung sei. Gegen Saadja's Widerlegung in dieser Beziehung schrieb sodann später Josef el-Bazir (950) eine eigene Schrift, benannt Sefer ha-Abib, worin er seinen Bekenntnißgenossen vertheidigt, bei welcher Gelegenheit wir zugleich erfahren, daß dieser Gegenstand zwischen den zwei Glaubensparteien stark verhandelt wurde[325] und daß unser Ibn Sakawijja eigentlich Samuel geheißen hat[326].

44. Nach der umrißlichen Zeichnung der karäischen Gesetzeslehrer und Schriftsteller in dem kurzen Zeitraume von 150 Jahren (750—900), die je nach den vorhandenen Quellen in schärfern oder blässern Zügen ausgeführt wurde: nach dem aufgerollten Gemälde von den Kämpfen und Spaltungen, von den Parteien und Systemen der Karäer oder der stark auf sie Einfluß übenden Muhammedaner, bleibt uns nur noch übrig, einen karäischen Touristen mit seinen märchenhaften Erzählungen, den Eldad ha-Dani aus Medien (nicht aus Süd-

arabien) und einen karäischen Freigeist und Ungläubigen aus Balch im alten Baktrien den Lesern vorzuführen. Beide traten nicht mit Bestimmtheit und Bedacht als Karäer auf, und Beide haben weithin ihre Wirksamkeit ausgedehnt, sei es durch fabelhafte Berichte, durch Einschmuggelung karäischer Ansichten oder durch Ausbreitung ketzerischer und freigeistischer Lehren. Eldad ben Machli war aus Medien, wo auch ein Kusch und Chawilah war, angeblich vom Stamme Dan und daher ha-Dani benannt. Die Kunde von den Juden in Südarabien oder Himjar scheint er erst von Aegypten aus erhalten zu haben und da wir aus verläßlicher Quelle wissen, daß die Sage von den Daniten, welche auf den Gebirgen Nischabua's im Osten Chorasan's wohnen, sicherer ist[327], so möge man lieber annehmen, daß er von da ab seine Wanderung begonnen habe, und daß unter Kusch und Chawilah gewisse Gegenden in der Nähe verstanden sind, nämlich das Land der Kossäer in Susiana, das die Klassiker auch als Sitz von Aethiopen bezeichnen oder eine Landschaft östlich von Babylonien, welche die Alten *Κυσσία χώρα* und die Hebräer ebenfalls Erez Kusch genannt haben. Auch Chawilah kann dahin verlegt werden[328]. Darum weiß Eldad so Vieles von den Banu Musa, von den zehn Stämmen, den jüdischen Stämmen in Arabien, von den Chazaren und ihrem Reiche zu erzählen. Nach einer Durchwanderung von Chorasan, Persien, dem Hochland (Nagd) Arabiens nebst Mekka und Medien, Irak oder Babylonien, ohne die Hochschulen zu berühren[329], kam er in Aegypten an, obgleich wir aus dem jetzt verworrenen Bericht den regelmäßigen Gang seiner Wanderungen nicht immer genau erkennen. Von da ging er nach Keirawan, woselbst er durch seine sagenhaften Berichte über die zehn Stämme, durch seine vorgebliche Kenntniß des Hebräischen als Muttersprache, durch seine angeblichen eigenen Lehren und Vorschriften über Schechitha und Therefa großes Aufsehen erregt haben soll, so daß die keirawaner Gemeinde bei dem Gaon Zemach ben Chajjim zu Sora über seine Mittheilungen anfragte (zwischen 889—90), worauf sie eine für Eldad günstige Antwort erhielt. Später ging er nach der Berberei in die Stadt Tahurt (im Marokkanischen), wo er mit Jehuda Ibn Koreisch zusammen gekommen ist und

als tüchtiger Kenner der hebräischen Sprache angesehen wurde. Von da setzte er über nach Spanien, wo er zur Zeit von Chasdaï's Eltern mit seinen Erzählungen Glauben fand und hier war es auch, wo sich seine Spuren verloren haben.

45. Sehen wir von dem verworrenen Lebensgang Eldad's ab, da wir die erhaltenen verschiedenartigen Mittheilungen nur in undeutlichen Bruchstücken erhalten haben, und richten unser Augenmerk auf das, was er über Wohnsitze und Lebensweise der zehn Stämme, der Banu Musa, über den hebräischen Talmud ohne Nennung von Tannaïten und Amoräern, d. h. über die einfachen hebräisch abgefaßten Halacha's, namentlich über die Halacha's von dem Schlachtungsritual u. s. w. berichtet. Die Ueberlieferungen in Bezug auf das Gesetz bei den zehn Stämmen werden unmittelbar von dem Gesetzgeber Mose, der im Gegensatz zu Muhammed (Nabi Scheker) der wahrhaftige Prophet (Nabi Amitti) genannt wird, und von seinem Jünger Josua abgeleitet, also mit Uebergehung der Soferim, Tannaïten und Amoräer[330]. Eine große Anzahl rabbinischer Satzungen, wie sie an den Hochschulen zu Sora und Anbar gelehrt wurden, sollen ihnen unbekannt geblieben sein. Ihr Talmud soll aus kurzen Halacha's in reinem Hebräisch bestehen, ohne Nennung von Autoritäten; aber diese Halacha's haben in ihrem Hebräisch solche eigenthümliche, neugebildete und oft harte Wortformen[331], und der Inhalt weicht so oft von der rabbinischen Norm ab, daß wir, wenn der Bericht wahr ist, den Schluß daraus ziehen müssen, daß die zehn Stämme in ihrer Entfernung von den Hochschulen, in ihrer Unkenntniß des talmudischen Schriftthums, in ihrer kriegerischen, nomadisirenden und freien Lebensweise dergleichen wirklich gehabt haben können, wie wir das oben bei Betrachtung der Gemeinden von Großmedien gesehen haben. Die Schrift, meint Eldad, ist das Grundbuch der zehn Stämme und die hebräische Sprache auch noch eine lebende, in der die Vorträge gehalten und die Gespräche geführt werden, obgleich nebenbei noch zum Theil Persisch (Leschon Paras), Arabisch oder Himjaritisch (Leschon Kusch) und Tatarisch (Leschon Kedar) gesprochen wird. Aber das Hebräisch, welches Eldad sprach und das er nur allein zu verstehen vorgab, hatte solche fremdartige Wör-

ter, wie Zintara für Taube, Rikut für Vogel, Daramos für Pfeffer, daß die erstaunten Keirawaner nicht wußten, wie sie das zu nehmen hätten[332].

46. Neben den Halacha's über den verbotenen Wein (Jen Nesech) und anderen Vorschriften[333], über die Eldad keine specielle Mittheilung machte, sind es aber vorzüglich die über das Schlachtungs-Ritual und Theresa, welche die Keirawaner schriftlich mitgetheilt erhalten haben und die uns vollständig die Ueberzeugung geben, daß sie der karäischen Lehre, wie sie Jehuda Hadassi im Eschkol, Ahron ben Elijja und Israël ha-Maarabi in ihren Hilchot Schechitha, Elijja Baschiatschi in Adderet Elijjahu vorgetragen haben, sehr nahe stehen. Die leitenden Principien und die näheren Bestimmungen beim Schlachten, die Vorschriften über Theresa, selbst die Ausdrucksweise war vom Talmudismus verschieden und hatte mit der karäischen Lehre viele Aehnlichkeit, so daß sich auch hier die Ansicht bestätigt, daß an den Hauptsitzen der zehn Stämme der Karäismus herrschender war als der Talmudismus[334]. Diese Abweichung vom Talmudismus fühlten die Keirawaner heraus und wandten sich darum mit einer Anfrage an den Gaon Zemach[335], der sie über diese Abweichungen beruhigte, ohne Eldad im Entferntesten zu verdammen oder als Karäer zu bezeichnen. „Wundert euch nicht", antwortet Zemach, „über diese Verschiedenheit und Abweichung Eldad's; da doch zwischen babylonischen und palästinischen Lehrern über eine und dieselbe Mischna eine Verschiedenheit in der Auffindung der Gründe obwaltet; entstanden doch selbst in der Schrift, welche fixirt ist, Verschiedenheiten zwischen Babyloniern und Palästinensern in Feststellung des Textes; um so mehr war dies in der Mischna möglich. Möglich aber auch, daß Eldad durch die Mühen einer langen Wanderung sich geirrt hat. Die verschiedene Sprache in den Halacha's ist keine sachliche Differenz, da auch die Sprache der Jerusalemer verschieden von der der Babylonier ist, und warum sollten nicht die Halacha's für die zehn Stämme hebräisch sein können?" Aus dem, was Eldad in Bezug auf die jüdisch-gesetzliche Lehre giebt, und aus der Art und Weise wie der Gaon zu Sora dies betrachtet, dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß Eldad weder ein verkappter Karäer noch ein Be-

trüger war, sondern zu den freien und unabhängigen Juden in Chorasan gehört hat, die seit den ältesten Zeiten nur zufällig zu gewissen Zeiten von dem Rabbinismus der Hochschulen etwas erfuhren. Die Agada bestätigt die meisten seiner Aussagen. Wenn Eldad, wie es sich mir zu ergeben scheint, kein verkappter Karäer war und seine vom Rabbinismus hier und da abweichenden Halacha's wirklich nur den vom Talmudismus abweichenden Gemeinden entnommen wurden: wenn seine Erzählungen über die zehn Stämme, die Banu Musa, über den wunderbaren Fluß Sambation in der That nur Ausdruck der Sagen sind, welche die talmudische Agada und der Midrasch lange früher überliefert hatten[336] und die jeder andere Tourist jener Zeiten noch viel märchenhafter ausgeschmückt haben würde, so war er auch kein Abenteuerer und kein geheimer Sendling des Karäerthums. Die rechtgläubige Synagoge zu Keirawan in ihrer Anfrage an den Gaon zu Sora, der Gaon Zemach als höchste Autorität des Rabbinismus in seinem ausführlichen Gutachten, und selbst in späterer Zeit die Anführung der Halacha's über das Schlachtungs-Ritual von dem Tosafisten Rabbi Baruch[337], in Bezug auf die richtige Kenntniß des Hebräischen Dunasch ben Tamim's Ausspruch im Vorworte zu seinem Commentar zum Buche Jezira; ferner Jehuda Ibn Koreisch der sich bei einer Worterklärung auf ihn als Autorität beruft[338] und der jüdische Minister Chasdai Ibn Schafruth in Kordova, der von dem zur Zeit seiner Eltern in Spanien anwesenden Eldad gehört hatte[339], alle diese wissen Nichts von einem Karäerthum bei ihm, und Keiner hält ihn für einen verkappten karäischen Sendboten oder nur für einen Abenteurer. In Allem, was von ihm erzählt wird, zeigt sich keine Spur eines Propagandisten und Nirgends finden wir eine Hinweisung, daß er eine Neigung zum Karäismus veranlaßt habe. Das Vorhandensein gewisser jüdischer Gemeinden, die nicht ganz nach dem autorisirten Rabbinismus lebten, war auch ohne ihn eine bekannte Sache, welche die Lehrer an den babylonischen Hochschulen selbst wußten, und wenn der spätere Hadassi ihn als Beleg dafür anführt, daß der Talmudismus nicht durchgegriffen habe[340], so hat er darum es nicht auf absichtliche Täuschung über ihn abgesehen. In das Einzelne seines

Berichtes über seine Irrfahrten und Schicksale, über Lebensweise, Sitten und Wohnorte der zehn Stämme können wir hier nicht weiter eingehen, da ungeachtet vielfacher Verhandlungen über Elbad[341] und der zahlreichen Ausgaben seiner nur bruchstückweise vorhandenen Berichte[342], wir doch weder einen leiblichen Text noch Aufschlüsse über die geo- und ethnographischen Namen daselbst bis jetzt besitzen.

47. Die andere Persönlichkeit, nächst Elbad, unmittelbar vor Saadja, war Chawi[343] el-Balchi[344], aus der Stadt Balch im alten Baktrien um 880[345]. Chawi war in seinen Kämpfen wider die Göttlichkeit des Gesetzes, in seinen freigeisterischen Einwürfen gegen die mosaischen Vorschriften, in seiner leichtfertigen Verhöhnung der pentateuchischen Erzählungen nicht nur der erste rationalistische Bibelkritiker, sondern der Kulm jener glaubensfeindlichen Systeme, der Vertreter der schärfsten Aeußerung jener Spaltungen und Parteien, über die wir oben berichtet haben und welche gerade unmittelbar vor Saadja ein düsteres Bild der jüdisch-theologischen Verirrung gaben. Das Ende des neunten Jahrhunderts ist in der jüdischen Kulturgeschichte des Ostens, in der Saadjanischen religiös-bewegten Zeit, hinlänglich bekannt, gegen deren Ungläubigkeit Saadja mit Muth und Kenntniß, in Schrift und Wort aufgetreten und von welcher uns Maimûni ein trostloses Bild entwirft. „Saadja ist vollkommen zu entschuldigen", sagt Maimûni in seinem Sendschreiben nach Jemen, „daß er sich mit der Feststellung der Endzeit des Exils befaßt hatte, obgleich er wohl wußte, daß unsere Lehrer es verboten haben. Denn die Saadjanischen Zeiten waren Zeiten der verschiedensten und verderblichsten Spaltungen, und fast wäre die Lehre Gottes aus den Gemeinden ganz geschwunden, wenn nicht Saadja aufgetreten wäre und das verborgene der Schrift enthüllt, das Verkommene neu gestärkt und belebt und durch Rede und Schrift das Richtige weithin verkündet hätte".

48. Chawi el-Balchi war einer der hervorragendsten Vertreter jener verderblichsten Richtung zu Balch und schrieb, wie aus den Anführungen zu vermuthen ist[346], eine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit rationalistischen Erklärungen, welche sich allmälig überallhin nach Persien, Babylonien und Aegypten verbreitete und in den

jüdischen Volksschulen beliebt wurde. Erst Saadja, welcher die Verderblichkeit dieser Erscheinung im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts bemerkt hatte, konnte ihre Ausbreitung hemmen und derselben endlich ganz steuern. In dieser Schrift mag el-Balchi zu Gn. 1, 2 die Leugnung einer Schöpfung aus Nichts vorgetragen und das Nichtvorhandensein eines Urstoffes im Anfange gelehrt haben, und ebenso mag er daselbst das Wunder des Durchzugs durch das rothe Meer (Ex. 14, 21—27), indem Mose blos die Zeit der Ebbe benutzt haben soll[347], vorgetragen haben. Das wunderbare Manna (Ex. 16, 14) erklärte er für das honigsüße in Tropfen aus gewissen Bäumen schwitzende Harz, was persisch Turnakabin heißt, aber nicht als das vom Himmel herniedergeregnete Brot (Nn. 11, 49), woher es auch den Namen Himmelskorn oder Himmelsbrot führt (Ps. 78, 24; 105, 40)[348]. Das wunderbare Strahlende des Gesichtes Mosis, das durch קרן bezeichnet wird, erklärte Chawi wohl daselbst durch „hornartig sein" und meinte, daß Mose in Folge des vierzigtägigen Fastens eine hornartig vertrocknete Gesichtshaut bekommen habe, und daß dieser Häßlichkeit wegen das Volk sich gefürchtet haben mag, sich dem Mose zu nähern[349]. Solche und ähnliche rationalistische Auslegungen der Schrift und Wundererklärungen, wie einige derselben Abraham Ibn Esra mit tiefem Ingrimm zu widerlegen suchte, standen in seiner sogenannten ersonnenen oder neuen Tora, die noch im zwölften Jahrhunderte vorhanden war.

49. Sein Hauptwerk aber war das Buch der Einwürfe (Sefer ha-Theanot) aus zwei Hundert Angriffen bestehend[350], aus welchem Buche wir noch über einige der Einwürfe durch Ben Jerochim[351] und Saadja Kunde erhalten. Freilich haben sich diese wenigen erhaltenen Angriffe sowohl bei Ben Jerochim als bei Saadja[352] nur in der Form von einfachen leichtsinnigen und frivolen Fragen erhalten; es scheint jedoch, daß dieses die karäische wie die rabbanitische Synagoge sehr aufregende Werk, gegen welches Saadja und viele karäische Gelehrte[353] geschrieben haben, die biblischen Gegenstände unter der Form von Fragen erörtert habe. Die erhaltenen Einwürfe sind folgende: Zu welchem Zwecke hat Gott den Dienst der Opfer im Tempel angeordnet, da doch die Gottheit keine Nahrung braucht[354]? Wozu war die Darbringung

der Schaubrote vorgeschrieben, da doch Gott nicht speiste?[355] Wozu sollen die Lichter im Tempel vorgeschrieben sein, wenn Gott des Lichtes nicht bedarf?[356] Und in allen diesen Fragen hat Chawi offenbar blos die Erhabenheit und Geistigkeit Gottes hervorheben wollen, wie aus der Entgegnung Ben Jerochim's ersichtlich ist[357]. Bei Saadja hat sich in seiner Streitschrift wider einen Ketzer[358] ebenfalls ein Einwurf von Chawi[359] erhalten: „Warum soll Gott seinen Sitz bei den reinen Engeln verlassen und ihn bei den sündigen Menschen (im Tempel) aufgeschlagen haben?" Andere zehn Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Schrift in ihrer Buchstäblichkeit theilt Saadja in seiner Religionsphilosophie (Emunot) zur Widerlegung mit, worunter auch die von Ben Jerochim angeführten sind. Diese Angriffe sind: 1. Es ist an der Schrift schon darum nicht festzuhalten, weil für die gesetzlichen Vorschriften keine Gründe und Deutungen beigegeben sind, und die erläuternde und ergänzende Ueberlieferung eben streitig ist. 2. Die Schrift hat in ihren Erzählungen viele Widersprüche, zwischen den Büchern Samuel, Könige und Chronik herrscht öfters eine Verschiedenheit, wodurch die Schrift uns unglaubwürdig erscheinen muß. 3. Es finden sich Erzählungen in der Schrift, welche in den angegebenen Zahlen entschieden unwahr, in ihren Berichten vernunftwidrig sind. 4. Die ganzen Opfergesetze, das Schlachten der Thiere, das Opfern des Blutes und des Fettes, ist etwas Unangemessenes, den rechten Glauben nicht Förderndes, und schon darum ist eine Fortdauer des Gesetzes nicht anzunehmen. 5. Die Offenbarung der Schrift ist unwahrscheinlich, weil sie Gott herabzieht und ihn bei Menschen und nicht bei den reinen Engeln wohnen läßt. 6. Wozu braucht Gott Stiftszelt und Decke, brennende Lichter und Klänge der Tonwerke, wozu Schaubrote und Wohlgerüche und Opfergaben? 7. Wie wäre das vernünftig zu begreifen, daß der Mensch mit ganzem Körper als unvollkommen angesehen werden soll, und erst durch die Beschneidung, also durch Verstümmelung vollkommen werde? Nach der Lehre von der Beschneidung ist aber der Unbeschnittene unvollkommen, eine Ansicht, welcher die Vernunft widerspricht. 8. Die Schrift theilt das Gebot von der rothen Kuh mit, durch deren Asche der Unreine rein und der

Reine unrein wird, was weder an sich noch in seinen angeblichen Wirkungen zu begreifen ist. 9. Muß es offenbar als ungöttlich erscheinen, wenn während des Tempelbestandes am Sühnetage ein Bock dem Asasel überschickt worden sein soll, zumal da Asasel Name eines Dämons ist. Endlich 10. erscheint das Gesetz über das Genickbrechen eines Kalbes bei Auffindung eines Leichnam's, dessen Mörder unbekannt ist, höchst sonderbar; denn wie sollte dem Volke eine Sünde vergeben werden, die es nicht begangen, da es doch ausdrücklich dort heißt, daß man nicht weiß wer ihn erschlagen? Gegen diese zehn Angriffe auf die Göttlichkeit der Schrift hat Saadja in seinem Emunot, gegen einige andere Ben Jeroch im in seinem Commentar geschrieben, wie auch Ibn Esra hier und da einige freigeisterische Gesetzeserläuterungen zu widerlegen gesucht hat. Saadja hat aber auch eine besondere Schrift gegen Chawi el-Balchi geschrieben, auf die er sich selbst beruft[360], und nach einem Ausdruck Ben Jerochim's[361] haben auch andere (karäische) Lehrer gegen ihn polemisirt. Da Chawi von der Tradition ganz absah, wie aus einigen der noch erwähnten Angriffe ersichtlich ist, so wird es wahrscheinlich, daß dieser vor neun hundert Jahren aufgetretene jüdische Voltaire vom Karäismus ausgegangen ist, wenngleich er auch von den Karäern verwünscht wird. Sein Einfluß um jene Zeit (900) muß aber sehr groß gewesen sein, da seine Schriften und Ansichten sich bis in die Volksschulen verbreiteten, viele Israëliten von ihm verführt wurden und seine Tora sich Eingang verschaffte, so daß Saadja und Ben Jerochim, Karäer und Rabbaniten gegen ihn auftreten mußten. Er wird von Ibn Danan als großer Theosoph[362] und Philosoph dargestellt, der durch die Eingebung des Satans[363] eine neue Lehre aufbrachte, ein hinlänglicher Beweis dafür, wohin die Sektirerei geführt hat.

50. Die vielfach geistig bewegte und für das jüdische Schriftthum höchst wichtige Zeit unmittelbar vor Saadja (900) mögen einige Schriftsteller auf dem Gebiete der hebräischen Sprachkunde abschließen, die wenn auch nicht erwiesene Glieder der Karäergemeinde doch jedenfalls in ihren Arbeiten theils den freien Geist des Karäerthums bekunden, theils wenigstens die Beschäftigung mit dem Talmud ganz vermissen lassen. Um die Zeit des Tou-

risten Eldad (880)[364] lebte in der großen Judengemeinde zu Fas der sprachkundige Jehuda Ibn Koreisch[365] aus Tahurt im Marokkanischen, der außer den drei semitischen Hauptidiomen (Hebräisch, Aramäisch und Arabisch) auch das Berberische und eine andere nordafrikanische Volkssprache verstand, Mischna und Talmud, Koran und arabische Dichter, Asaf's Sefer Refuot und die großen Halacha's von Simon Kahira zu sprachlichen Zwecken studirt hatte und durch seine grammatischen und lexikalischen Arbeiten von Ibn Esra zu den Vätern des hebräischen Sprachstudiums gezählt wurde[366]. Er war der Erste, welcher zur Erklärung der hebräischen Wörter der Schrift die Vergleichung mit dem Aramäischen und Arabischen, selbst mit dem Berberischen benutzte, auch der unmittelbaren Erklärungen Eldad's, des Idioms der Mischna und des Talmud's sich bediente, obschon es vor ihm hebräische Wörterbücher (Iggronot) gegeben hat, wie bereits Nissi (780) dergleichen anführt. Er schrieb: 1. ein hebräisches Wörterbuch (Iggaron) in alfabetischer Ordnung, und zwar in der eigenthümlichen Einrichtung, daß die Wurzeln entweder nach den zwei festen unwandelbaren Stammlauten oder ganz willkürlich nach den zwei ersten Consonanten aufgereiht wurden, ohne dadurch die Entwickelung der Bedeutungen zu beeinflußen. Jeder zu einem Buchstaben gehörenden Wörtergruppe (Bab) war ein Kapitel über diejenigen Wörter, welche nur den betreffenden Buchstaben allein zum wurzelhaften Thema haben, sowie ein Kapitel über die Wandlungen des betreffenden Buchstaben vorangeschickt. Aus diesem so eingerichteten hebräischen Wörterbuche (Iggaron), dessen Einrichtung auch Ibn Saruk, Ibn Labrath, Saadja, David ben Abraham, Ali ben Suleiman und andere gefolgt sind, führen Ibn Saruk und Raschi[367], Ibn Labrath[368], Ibn Ganach und Kimchi[369], Ibn Esra[370], Tanchum[371], und Hadassi im Eschkol[372] Erklärungen an, woraus wir auf die große Verbreitung desselben in den frühern Zeiten mit Recht schließen dürfen. Es führte nach Ibn Esra[373] den sehr passenden Namen Buch der Abstammung (Sefer ha-Jachas), hieß auch nach seinem Anfange Ab wa-Em, von dem allgemeinen Namen Iggaron abgesehen, und Ibn Koreisch selbst führt es in seinem Sendschreiben[374] (Risalet) an. 2) Ein Sendschrei-

hen an die Judengemeinde zu Fas (Risalet), bei welcher er in hohem Ansehen gestanden hat. In diesem nach einer nur mangelhaften Handschrift nun gedruckten Sendschreiben[375], das der Verfasser selbst als zweiten Theil seines Wörterbuches ansieht, und woraus Ibn Esra und Hadassi[376], Ibn 'Ganach und Kimchi[367] so manches anführen, ermahnt Ibn Koreisch seine glaubensgenössische Gemeinde, das aramäische Targum aus Lehrhäusern und Synagogen nicht zu verbannen und den großen Nutzen zu bedenken, den das Aramäische für die Kunde des Hebräischen hat. Es folgen nach der Einleitung drei Abschnitte: a) Die Erklärung schwerer hebräischer Wörter aus dem Targum. b) Dergleichen Erklärungen aus Mischna und Talmud. c) Eine Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen, Berberischen u. s. w., alle 3 in alfabetischer Ordnung, wobei zugleich die Mittheilungen Eldad's, das Sefer Refuot von Asaf, die Halachot von Simon Kahira (742) und die bei den Rabbaniten gebräuchliche Pesach-Haggada benutzt sind. 3) Eine hebräische Grammatik (Sefer Dikduk), woraus namentlich Levi ben Jefet in seiner Einleitung zu Deuteronom[378] und anonym Abraham Ibn Esra[379] Stellen anführen. 4) Eine Homonymik der hebräischen Sprache, die nach der Mittheilung des Ahron ben Elijja von Hadassi angeführt wurde[380], von welcher aber sonst nichts weiter bekannt ist. 5) Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), in arabischer Sprache und in antitalmudischer Sinne verfaßt, das von Mose ha-Kohani auszüglich ins Hebräische übersetzt wurde. Ein Bruchstück daraus über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, aus einer handschriftlichen Abhandlung hinter Sefer Arajot von Jeschua ben Jehuda mitgetheilt[381], belehrt uns, daß Ibn Koreisch nicht nur in den Gesetzesbestimmungen absichtlich und bewußt vom Rabbinismus abwich und dem Karäerthum sich zuwandte, sondern sogar eine scharfe Polemik gegen die Männer der Ueberlieferung führte, gegen die Autorität des Talmud und der Halacha mit schneidenden Worten auftrat, und alle die Beweise und Anklagen wiederholte, wie nur je die karäischen Kämpfer dies gethan. Da kein Grund vorhanden ist, dieses erhaltene Bruchstück aus seinem Buche der Gebote für gefälscht zu erklären, und die Hervorkehrung des Karäerthums

eine so offene und entschiedene ist, wie nur bei irgend einem Karäer, so müssen wir uns seine Empfehlung des Targum, seine Benutzung der Mischna- und Talmudsprache, seine Citate aus den Halachot des Simon Kahira, aus dem medicinischen Buche des Asaf und aus der Pesach-Haggade nur als Ergebniß seiner sprachvergleichenden Forschung, seiner grammatischen und lexikalischen Arbeiten auf dem Gebiete des Hebräismus denken. Darnach begreifen wir so Manches bei Ibn Koreisch, was an sich allein keinen Beweis für sein Karäerthum hätte abgeben können. Die Erklärung von Thothafot (Dt. 6, 5) nach der Mischna in Bedeutung „Stirnbinde" und nicht in der von Phylakterien[382], die Abweisung jeglicher Vermenschlichung Gottes in der Schrift[383], daß seiner Ansicht zufolge, die Schriftworte man nicht blos in der sinnlichen Fassung zu nehmen habe[384], ferner der Umstand daß er bei den Karäern den Beinamen Maskil (Lehrer) führt, zu den karäischen Sprachgelehrten gezählt[385] und bei den karäischen Vätern aufgeführt wird[386], aus alledem ist sein Karäerthum erklärlich.

51. Hart an die Saadjanische Zeit reichend sind hier noch zwei Persönlichkeiten vorzuführen, die als Masoreten, Bibelschreiber und Grammatiker auf Jahrhunderte hinaus bei Rabbaniten und Karäern großes Ansehen genossen haben und über welche ich das wissenswertheste, das ich, in meiner Abhandlung „Zur Geschichte der hebräischen Lexikographie" gegeben, hier wieder vorführe. „Fast um dieselbe Zeit (c. 900) lebte zu Tiberias der große Kenner des tiberianischen Vokal- und Accentsystems, der einzelnen wie der gesammten Masora, Ahron ben Mose ben Ascher, gewöhnlich blos Ben Ascher genannt, der nach den zerstreuten und schrankenlosen Arbeiten vor ihm von Mocha, Mose ben Mocha, Pinchas, Ben Alan und Anderen, Mittelpunkt und Neubegründer für diese Wissensgegenstände wurde. Seine bedeutendsten Arbeiten waren: 1) Sefer ben Ascher, d. h. die Herstellung eines mustergiltigen Textes der Schrift, versehen mit Vokal- und Accentzeichen und mit Masora, wodurch der Zerfahrenheit auf diesem Gebiete Einhalt gethan werden sollte. Dieses Ben-Ascher'sche Schriftexemplar verschaffte sich allmälig, wenn auch nicht ohne Gegnerschaft von Seiten des gleichzeitigen Babylonier's Ben-

Naftali, die Alleingeltung für alle Zeiten[387]. 2) Ein Masora-Buch, genannt Maforet Ben-Ascher[388], in welchem die Masora bald zu dem Schriftworte angemerkt[389], bald am Schlusse der Urschrift in übersichtlicher Weise als Ganzes dargestellt ist[390]. 3) Das Buch über die Accente, Sefer Sod ha-Theamim nach dem Anfange genannt[391]. Dasselbe giebt eine Darstellung des Accentsystems für 21 Bücher der Schrift, sowie die Accentlehre über die drei Bücher „Psalter, Sprüche und Jjob", und ist wie sein Masorabuch in harten, schwerverständlichen hebräischen Versen abgefaßt[392]. 4) Grammatisches über Vokale und Consonanten, Sefer Dikduke ha-Otijjot weha-Nekudot genannt, von welcher Abhandlung uns nur einige Bruchstücke geblieben sind, die sich in seinem Werkchen eingeschoben finden[393]. Gegen diese mehr grammatische Abhandlung schrieb Saadja im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts Einwendungen und Widerlegungen (Teschubot), und zwar ebenfalls wie Ben Ascher's Buch in etwas unbeholfenen Versen[394]. 5) Eine Zusammenstellung von achtzig hebräischen Wörterpaaren von gleichem Klange und verschiedener Bedeutung, ohne daß wir sonst etwas Specielles darüber wissen[395]. Als Ben Ascher's Antagonist trat in Babylonien Mose ben David ben Naftali auf, der ein Werkchen über die Vokal- und Accentlehre, wie auch ein Werkchen über masoretische Varianten zu der Schrift verfaßt hatte, worin sich der Gegensatz sehr scharf aussprach[386]. Die Ansichten desselben haben sich noch in den Tabellen der Abweichungen zwischen Beiden, genannt Chillufin, in unseren größeren Bibelausgaben erhalten, wenngleich gewöhnlich nach Ben Ascher entschieden wurde.

52. Der literaturgeschichtlichen Vorführung dieser zwei großen masoretischen Autoritäten für die Schriftforscher der ganzen Diaspora, der Darstellung ihrer texteskritischen, grammatischen und wörtererklärenden Arbeiten zur heiligen Schrift, insoweit die Trümmer derselben im Laufe der Jahrhunderte sich noch erhalten haben, mögen sich noch die nicht unwichtigen Betrachtungen anschließen, wie der Rabbinismus und wie das Karäerthum jener Zeiten die Erfindung und die Lehre von den Vokalen und Accenten, sowie die Einrichtung der Masora angesehen hat und in welcher Beziehung die großen Er-

finder und sodann Ben Ascher und Ben Naftali selbst zum Karäerthum zu denken sind. Der Rabbinismus sah nur in dem Pentateuch das Gesetz, dessen Aussprüche die Worte der Tora (Dibre Tora) heißen, während die Bücher der Propheten und Hagiographen in Bezug auf Gesetzesbestimmungen nur als Aussprüche der Ueberlieferung (Dibre Kabbala) galten[397], und jeder entnommene Beleg aus ihnen hatte nur die Geltung einer Asmachta, d. h. eines anbequemten Stützpunktes, ohne für die Halacha schriftgemäße Entscheidungskraft zu haben[398]. Der Pentateuch besteht für das Gesetz ganz selbstständig, die andern heiligen Schriften sind nicht seine Ergänzer, und die Unklarheit der pentateuchischen Vorschriften wird nur durch die Tradition aufgehellt. Es ist daher verboten, die Schriftrolle der Propheten und Hagiographen auf eine Tora-Rolle zu legen[399], überhaupt in irgend einer Weise die Tora den andern Büchern gleichzusetzen. „Die Vokal- und Accentzeichen, sagt der Gaon an der Hochschule zu Sora, Nathronaï ben Hilaï (864—872), haben Gelehrte außerhalb der Schule als Lesezeichen dem Texte beigefügt; dieses Nikkud ist nicht sinaïtisch, d. h. heilig, und wir dürfen daher die Gesetzesrolle der Synagoge nicht mit solchen Zeichen versehen, weil wir sodann die Vorschrift: du sollst nicht mehren, übertreten würden"[400]. Diese Zeichen sind dem Rabbinismus also weder sinaïtisch noch traditionell, sondern unwesentliche und nebensächliche Zusätze gewisser Schriftlehrer zum Nutzen des lesenden Volkes, ohne daß sich daraus für das Sachliche des Gesetzes etwas herleiten läßt. In gleicher Weise hat der Rabbinismus der damaligen Zeit in Bezug auf die Grammatik und auf die lexikalische Deutung der hebräischen Sprache gedacht, wenn es galt, Gesetzesdeductionen darnach zu bestimmen. Die Wortbedeutung und der Textsinn der Sprache der Schrift sind zunächst durch die Ueberlieferung zu bestimmen, und Grammatik wie Lexikon sind nur nebensächliche Wissensgegenstände, die nicht Grundbedingung und Princip für die Schriftauslegung werden. In entgegengesetzter Weise dachte das Karäerthum. Nicht der Pentateuch allein, sondern auch die Propheten und Hagiographen machen die Schrift in ihrem Umfange aus, und heißen bei den Karäern Tora; denn alle drei Theile der Schrift sind Offenbarungen und Mittheilungen der Propheten[401].

In Aufgebung der Ueberlieferung mußten die prophetischen und hagiographischen Bücher zu Normen für die Deutung der Gesetze dienen; sie wurden als Ergänzung des Pentateuch (Schillum ha-Tora) angesehen, und die alten Masoreten, welche dieser Ansicht huldigten, nannten daher die Propheten Aschlemta, d. h. Ergänzung[402]. Das Nikkud, d. h. das System der Vokal- und Accentzeichen, lehrt Hadassi, giebt Ton und Aussprache des Hebräischen, wie es auf Sinaï verkündet worden, treu wieder und diese Zeichen, welche die Sprache in ihrer Reinheit und göttlichen Ursprünglichkeit erhalten, sind eben deswegen als sinaïtische Offenbarung zu betrachten. Die Gesetzrolle der Synagoge ist daher nur, wenn sie mit Vokal- und Accentzeichen versehen ist, zu gebrauchen[403]. Anstatt der Ueberlieferung ist daher das grammatische Verständniß der Schrift eine Grundbedingung der Gesetzesauslegung; daher reihet Hadassi die grammatischen Regeln der hebräischen Sprache den Normen der Auslegung bei und betrachtet dieses Studium als religiöse Pflicht[404]. Nach dieser Verschiedenheit der Grundanschauung beider Synagogen ist es natürlich, daß Hadassi von Ben Ascher wie von einem Lehrer seiner Genossenschaft spricht[404b], und daß er in einer Bibelhandschrift vom Jahre 1010 den karäischen Ehrennamen Melammed (Lehrer) oder Maskil führt[405]; ebenso Ben Naftali[406]. Dazu kommt noch, daß Ben Ascher die drei Wurzeln zur Ermittelung der Gesetze, die Schrift, die Mittheilung und die Analogie, wie bei den Karäern annimmt[407].

53. Es ist daher natürlich, daß der Karäismus die Lehre von den Vokalen und Accenten, von der Grammatik und Masora, die lexikalische Erklärung der hebräischen Wörter und die exegetischen Schriften als die wichtigsten Gegenstände der Theologie angesehen hat, und es ist ersichtlich bewiesen, daß die Karäer die ersten Begründer und Pfleger dieser Wissenschaften waren. Aber schon am Schlusse dieser Periode sah der Karäismus in den Lehrern des Nikkud und der Masora nicht mehr ein ausschließlich karäisches Element, und umgekehrt gewöhnte sich der Rabbinismus daran, die Arbeiten der Tiberienser, die Lehren des Nikkud und der Masora, der Grammatik und Lexikographie ohne Mißtrauen als etwas Nützliches aufzunehmen. Dem Rabbinismus war Ben Ascher eine hohe Autorität[408], und wenn

Saadja gegen sein Nikkud Einwendungen geschrieben[409], so hatten diese nicht den entferntesten religiös=polemischen Charakter. Und andererseits konnte der Verfasser des Chilluk aus den Wechselungen und Verschiedenheiten zwischen Babyloniern und Palästinensern in Bezug auf den hebräischen Text der Urschrift, aus den verschiedenen Masora's der Ost= und Westländer, des Ben Ascher und Ben Naftali u. s. w. auf die Schwankung der Ueberlieferung schließen[410].

54. Nach den vielfachen Meinungskämpfen des Karäerthums im Laufe der ersten Entwickelungszeit bis 900, nach den vielen verschlungenen und ineinandergeknoteten Ansichten in Dogma und Gesetzesdeutungen, die wirr sich gegenseitig aufzuheben scheinen, hat sich endlich am Schlusse dieser Periode das Karäerthum abgeklärt und nach festen Principien gesondert. Die Abklärung und die normirten Principien waren um so nothwendiger, als mit Saadja der Kampf des Rabbinismus gegen das Karäerthum begann, und die karäischen Lehrer und Führer sich der Normen und Regeln bewußt werden mußten, durch welche sie die Spaltung fest zubegründen gedachten. Der schriftliche und mündliche Kampf mußte sie zwingen, genau das Festzuhaltende oder Zuverwerfende zu begrenzen. Diese zur Reife gelangten karäischen Principien, wie sie durch Kämpfe und Spaltungen endlich im Laufe von 150 Jahren (750—900) als Normen des Karäerthums sich herausgestellt hatten, wollen wir hier in ihrer Ganzheit vorzuführen versuchen. Die Gebote der Offenbarung sind den Karäern dreigegliedert, entweder verstandesgemäß, (Sichlijjot), die der menschliche Verstand als der Vernunft entsprechend erkennt und mit der Tora übereinstimmend findet, oder sie sind nur in ihren Grundbedingungen auf dem Wege des Denkens einleuchtend, nicht aber in ihren Besonderheiten (Machschabijjot), oder sie sind endlich rein gesetzliche (Torijjot), die sowohl in ihren Grundbedingungen als in ihren Besonderheiten, nur weil sie offenbart sind, Geltung bei uns beanspruchen, und übrigens den größten Theil der Gebote ausmachten. Die Gebote sind durch die göttliche Offenbarung überliefert, durch die Schrift für die Menschen fixirt, und das ist die geschriebene Tora, durch die Schrift allen Geschlechtern erhalten, festgestellt gegen die Wandelbarkeit

der Zeiten und Meinungen, gegen die Untreue des menschlichen Gedächtnisses verwahrt. Die Unveränderlichkeit des Gesetzes ist nur das Ergebniß der Niederschreibung. Die rabbanitische Annahme, daß eine mündliche Tora neben der schriftlichen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbte, hat keinen rationellen Boden, zumal sich keine Ursache denken läßt, warum gerade diese und nicht auch die andern Gebote als ungeeignet zum Niederschreiben befunden worden sein sollen. Die Tradition ist sonach vollständig zu verwerfen, worauf auch Jos. 1, 8 hinweisen soll.

55. Hat das Karäerthum schon in Bezug auf die Schrift, der Tradition gegenüber, eine eigene von dem Rabbinismus verschiedene Anschauung herausgebildet, so mußte es sich folgerichtig auch in Hinsicht der Auslegung der Schrift (Tora) und in den exegetischen Normen neue Bahnen schaffen. Die Schrift soll im Allgemeinen nicht nach der Ueberlieferung, deren Existenz verneint wird, ausgelegt werden; die Tradition ist nicht oberste Auslegungsnorm wie die Rabbaniten meinen, auch nicht einmal Nebennorm für schwerverständliche Schriftstellen. Nur aus sich selber, durch wörtliches Verständniß des beglaubigten geschriebenen Wortes, durch Ermittelung des Zusammenhanges zwischen Wort und Gedanken, durch natürliche Entwickelung des beabsichtigten Sinnes, darf die Schrift für die Praxis ausgelegt werden. Die grammatischen und logischen Gesetze der Sprache bilden die Grundlage, wodurch die traditionelle Umdeutung grammatisch klarer Stellen abgewiesen wird. Und tritt der Fall ein, daß der Wortsinn entweder der sinnlichen Wahrnehmung widerspricht oder nach Gründen der Vernunft sich als falsch herausstellt, daß die eine Schriftstelle einer andern entgegen ist oder durch analoge Schriftstellen umgedeutet werden muß, so treten eigene hermeneutische Gesetze ein, wie sie auch bei andern Schriftwerken des Alterthums angewandt werden. Eine Zusammenhaltung mit parallelen Stellen, die Ergänzung elliptischer Sätze, und die Versuche, aus verschiedenen Erklärungsversuchen die relativ wahrscheinlichere zu wählen, das sind die Hauptmittel; nur hat man sich bei der Parallelisirung von der rabbinischen Unterlage, von nur äußerlich ähnlichen Wörtern der Schrift, von der Inversion der Buchstaben in Weise des Derasch zu hüten.

Die Rabbaniten halten die traditionelle Schriftauslegung für das höchste Princip, und verlassen zu Gunsten der Tradition den Wortsinn, beachten weder Logik noch Grammatik der Sprache, fassen die Gleichnißreden und Allegoreme nach vorgefaßten Ueberlieferungen auf, und kommen daher in Fassung der Gebote weit ab von dem realen Zusammenhange und von dem grammatischen Sinn. Den entgegengesetzten Weg hat das Karäerthum eingeschlagen. Aber auch den ketzerischen Ansichten gegenüber hatten die Karäer es nöthig, in ihren Auslegungsprincipien bestimmt und klar zu sein. Viele Spaltungen haben fremdartige der Offenbarung widerstreitende Philosophieen in die Schrift hineingedeutet, und wenn dieses nicht anging, haben sie die Behauptung veranlaßt, daß die Schrift sich den Begriffen des gemeinen Volkes anbequemen müsse.

56. Aber bei aller Regelung der Grundsätze über Gesetz und Tradition, bei aller Fixirung der Auslegungsnormen, welche in der ersten Periode des Karäerthums im Laufe von 150 Jahren (750—900) allmälig sich entwickelt haben, genügten diese doch nicht, die mosaischen Vorschriften des Pentateuch für die Uebung in der Gemeinde verwendbar zu machen. Das Karäerthum war keine Reform, welche die göttlichen Gebote der Zeit anzubequemen strebte, kein Rationalismus, der alles nur natürlich zu erklären strebte und alles rationell nicht Erklärbare verwarf, keine Genossenschaft der Aufklärung, die von göttlichen Geboten nur das zeit- und ortsgemäße halten will, sondern eine echt orthodoxe Religionsgemeinde auf dem Boden der offenbarten Schrift. Wenn aber einmal die Tradition, die Halacha, der langjährige Brauch innerhalb der Synagoge principiell aufgegeben wurde, so mußte trotz aller richtigen Schriftauslegung sehr oft bei Gesetzen Zweifel und Ungewißheit in der Auslegung, sei es in Bezug auf Personen, auf Mittel oder Umstände entstehen so daß sich die Lehrer, welche die Schwankung, und die Willkür kannten, berufen fühlten, die ausartenden Sekten abzuweisen, und sich nach Regeln und Normen umsehen mußten. Diese Normen oder Principien der Gesetzesdeutung, die sie Middot ha-Tora nannten, wurden nur allmälig entwickelt, und die Karäer waren noch nach Saadja darüber im Streite, ob sie drei oder vier derartige Normen annehmen sollten.

57. Die ersten drei Wurzeln waren: 1. Die Schrift (Katub) in ihrem Wortsinn (Maschma') und gemäß der Regeln des sprachlichen Gedankenausdruckes (Mibtha) zu verstehen. Die Tora ist im Allgemeinen für sich klar, ihre Kürze beeinträchtigt gewöhnlich nicht das Verständniß, bezweckt nur selten eine Allegorie und bedarf nicht erst der Beweisthümer der Tradition. 2. Die combinirende Schlußfolgerung (Hekkesch), sei es auf dem Wege der Demonstration (Hekkesch ha-Barur) oder der Induction (Hekkesch ha-Chippusch), welche in beiden Fällen die Tora für die Praxis ergänzt. 3. Die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde (Kibbuz, Eda) in Fassung eines Gesetzes, d. h. die Annahme, daß der fortgepflanzte und ererbte Brauch (Sebel ha-Jeruschah) oder die Ueberkommniß (Haatakah) zuweilen nothwendig zur Uebung gewisser Gesetze sei. Eine vierte Norm, die Vernünftigkeit (Chachmat ha-Daat) konnte sich gar nicht geltend machen und blieb immer nur der Versuch Einzelner. Die allmälige Entwickelung dieser Normen wie sie zur Herstellung der Karäergemeinden nothwendig wurden, haben wir bereits im Verlaufe unserer Darstellung kurz berührt, und haben hier nur noch hinzuzufügen, daß die Schwankung und Verschiedenheit der karäischen Ansichten sich noch lange erhalten hat. Josef ben Noach (780) verwarf die Norm der Schlußfolgerung (Hekkesch), ohne darum durchzudringen[411], so daß Saadja in seiner Streitlust gegen Anwendung dieser Norm bei praktischen Gesetzen auftrat[412]. Sahl ben Mazliach (950) hatte bereits alle vier Normen angenommen und Said ben Jefet verwarf die vierte, weil die Vernunft niemals Norm für die Schrift sein soll[413]. Die Norm der synagogalen Uebereinstimmung (Kibbuz, Eda) hieß, wie erwähnt, die Obliegenheit des Ererbten (Sebel ha-Jeruschah)[414] oder Ueberkommniß (Haatakah), und es wurde stark betont, daß diese Norm mit der rabbanitischen Tradition (Kabbala) nicht als gleich anzusehen sei. Thobijja, der Schüler des Jeschua ben Jehuda, schreibt jeder Ueberkommniß eine Stütze aus der Schrift zu, selbst da, wo sie bei unserer Beschränktheit unerkennbar ist[415], und Elijja Baschiatschi bestimmt sie noch genauer, indem er sagt daß sie dem Schriftworte nicht widerstreiten, nicht die Schriftgebote vermehren dürfe, eine Stütze in der Schrift suchen und von der synagogalen Ge=

meinschaft als Brauch angenommen werden müsse[416]. In gleicher Weise sprachen sich über diese Norm Ahron ben Josef in seinem Mibchar in der Einleitung[417] und Hadassi in seinem Eschkol[418] aus, Ersterer mit scharfer Unterscheidung von der rabbanitischen Ueberlieferung[419]. Die Auslegungsnorm durch Schlußfolgerungen wurde nicht nur sehr stark angewandt von Anan[420] und Nissi ben Noach (790)[421], sondern es wurde sogar derselben eine übermäßige Ausdehnung (gegen 900) gegeben, wie z. B. bei Anwendung auf die schriftgemäßen verbotenen Verwandtschaftsgrade, so daß Josef el-Bazir in der saadjanischen Zeit dagegen auftreten mußte[422].

58. Es möge dieser Darstellung der karäischen Principien noch eine Betrachtung über Tradition, verbotene Verwandtschaftsgrade und Reinheitsgesetze folgen, welche um 900 eine völlige Fixirung erhalten haben. Aus dem deutlichen Ausspruch der Schrift (Dt. 4, 2) „thut nicht hinzu zu dem Worte, das ich euch gebiete, und nehmet nicht davon" und (13, 8) „all dasjenige, was ich euch gebiete, sollst du beobachten zu thun; füge Nichts hinzu und nimm Nichts davon" ist es gesetzlich auf das Strengste verboten, irgend eine menschliche Zuthat oder Schmälerung des geschriebenen Wortes zu machen. Nach der Offenbarung wird demnach der Schrift (Tora) Vollständigkeit und Zulänglichkeit zugetheilt. Die Schriftforschung und nicht die Ueberlieferung ist das primäre Princip für die praktische Theologie und, wenngleich die Exegese wandelbar, in ihren Ergebnissen häufig sich selbst widersprechend ist, so schmälert dies nicht die hohe Bedeutung derselben, da bei redlichem Forschen man endlich doch zur Unterscheidung des Wahren von dem Falschen geführt wird. Die Meinungsverschiedenheit, der finstere Gang durch Irrthümer, ist nur der Weg zur lichten Wahrheit. Die Tradition ist ein Erzeugniß der Zeit und daher als Lehre unvollkommen und wandelbar; schon der Sadukäismus zweifelte an der Tradition. Anfangs war die Tradition der Schrift nur beigeordnet, als aber der Rabbinismus obsiegte wurde sie derselben übergeordnet, und um das geschriebene Wort zu retten entstand das Karäerthum[423]. In Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade wurde durch die Norm der Schlußfolgerung der Ausspruch der Schrift weit aus-

gedehnt. Mann und Weib werden als blutsverwandt betrachtet, auch nachdem sie geschieden und beide anderweitig verheirathet sind; die Verwandtschaft geht auf den zweiten, dritten oder vierten Gatten über und folgerichtig wird die Ehe unter den Verwandten jedes dieser Gatten verboten. Diese Ausdehnung und Erweiterung des Eheverbots hatte mit Anan begonnen und um 900 die höchste Steigerung erreicht; man nannte sie Rikkub (Uebertragung), und die Anhänger dieser Lehre Baale ha-Rikkub[424]. Gegen dieses System traten Josef el-Bazir und Abulfara'g Furkan Ibn Assad reformirend auf, wie wir aus einer Anführung aus el-Bazir's Werk erfahren[425]. Ein anderer Gegenstand der mosaischen Vorschriften, der trotz Anan sich um 900 im Karäerthum fest gestaltete, sind die levitischen Reinheitsgesetze. Während der Begründer des Karäismus, Anan, die Giltigkeit dieser Gesetze im Exil leugnete, und andere karäische Lehrer dieser Ansicht folgten, stellte sich um die erwähnte Zeit die völlige Giltigkeit schon so heraus, daß die Regierung als rabbanitisch betrachtet wurde. Die Erschwerung dehnte sich dahin aus, daß nicht blos die Berührung einer Menstruirenden, einer Wöchnerin, eines Leichnams verunreinige und die im Pentateuch vorgeschriebene Reinigung verlange, sondern daß ein durch Samenerguß oder sonst Unreiner aus der Gemeinschaft der Reinen auszuschließen sei und den Besuch des Bet- und Lehrhauses zu meiden habe. Ben Jerochim eifert gegen die Rabbaniten, welche mit der Tempelzerstörung die Reinheitsgesetze für aufgehoben erklären[426], ohne sich daran zu kehren, daß Anan in diesem Punkte der rabbinischen Ansicht huldigte und daß zu Nissi's Zeiten, wie sehr auch dieser für die Erschwerung war, die Karäer noch über diesen Punkt schwankten[427].

59. Die feste Bestimmung und letzte Entwickelung der Wurzeln des Karäerthums und der Auslegungsformeln der Gesetze, die Fixirung gewisser eherechtlicher, ritueller und dogmatischer Vorschriften, die bis dahin durch die mannigfachen Geisteskämpfe, wie wir im Verlaufe unserer Darstellung gesehen, schwankend gewesen, waren das Ergebniß der jüngsten Karäer (Karaim Acharonim) um 900. Von diesen spätern oder jüngsten Karäern sagt Ben Jerochim

in seinem Psalmen-Commentar [428], nachdem er uns die Vertretung der ersten Phase durch Anan und der zweiten durch Nahawendi dargestellt hat, daß sie nach den zwei ersten Phasen als dritte im Karäerthum aufgetreten seien und Normen zu den frühern hinzugefügt hätten. Jakob ben Ruben sagt in seinem Sefer ha-Oscher zum Hochlied (3, 1) nach Vorführung der ersten karäischen Phasen: „es folgte sodann die dritte Phase des Karäismus, von den jüngsten Karäern gebildet, welche durch tiefes Eindringen, und genaue Fassung die richtige Verwendbarkeit der Gottesgebote enthüllt haben; nach diesen ist keine neue Entwickelung mehr aufgekommen [429]". Die erfolgreichste Thätigkeit entwickelten aber die jüngern Karäer in ihren Missionen nach Irak, Persien, Medien, Armenien, Syrien, Palästina, Aegypten und Nordafrika, in welchen Ländern sich im Laufe des neunten Jahrhunderts durch die Bemühungen der Sendboten karäische Gemeinden gebildet haben. Von den karäischen Genossenschaften: zu Nahawend, Awend, Dawend, Rawend, Demawend, Hamadan, Halwan, Safaran, Hit, Kum, Bazra, Anat, Damask, Tiberias, Jerusalem, Kahira, Alexandrien, Rai, Kirkissia, Taman, Keirawan, Tahurt, Dara'u, Fas, Sagalmassa u. A. ist im Verlaufe der Darstellung hier und da berichtet worden, und sind dieselben durch dort geborene karäische Lehrer oder dort wohnende karäische Schriftsteller uns näher geführt worden. Ebenso berichteten wir über die Banu Musa um Rai, und über Gemeinden der zehn Stämme. Nur über die Stammgemeinde zu Jerusalem mögen, wegen ihrer eigenthümlichen asketischen Richtung, und über die Kolonien am Kaukasus, in Armenien und in der Krim, wegen ihrer spätern Bedeutung in der Geschichte des Karäerthums, hier einige Worte am Platze sein. Zu der um 761 von Anan gegründeten karäischen Stammgemeinde zu Jerusalem, die sich in nüchterner und besonnener Weise mit Auslegung der Schrift, mit Grammatik, Masora und mit religiöser synagogaler Poësie beschäftigte, kamen allmälig fromme Waller aus Irak und Maghrab aus den entfernten Ländern des Exils, die, von der Sehnsucht getrieben, Jerusalem zu sehen und in der uralten heiligen Stadt zu wohnen, dorthin wanderten und durch ein festeres Halten am

Gesetz, durch fromme Uebungen, Fasten, Enthaltsamkeit und Entsagung eine Art „Büßerorden" bildeten, welcher der fromme jüdische Rest (Scheerit), und dessen Mitglieder die wahrhaft Frommen (Zaddikim), die Rosen und Blüthen (Schaschannim, Nizzanim) genannt wurden. Diese Asketen beschreibt Ben Jerochim als eine bevorzugte und auserwählte karäische Genossenschaft, die Habe und Gut aufgegeben, jegliche weltliche Beschäftigung abgewiesen und sich nur den Uebungen der Gebote und dem eifrigen Studium der Weisheit hingegeben haben[430]. Am Ausführlichsten beschreibt Sahl diese „Büßer" in seinem mahnenden Sendschreiben[431] und diese Beschreibung verdient hier schon darum einen Platz, weil sie die Zeit um 900 am besten abspiegelt. „Gott möge die Karäer unterstützen", sagt Sahl, „welche durch ihre ergreifenden Mahnungen und durch ihre frommen Schriften sich den frommen und gottverehrenden Brüdern zu Jerusalem anschließen. Diese beordern eine gottesdienstliche Wacht, um an dem Tempelort stets vor Gott zu beten und zu flehen, daß er die irrende Herde, daß er Israël errette und in seine Städte zurückführe, damit die Schrift sich erfülle: kehre heim Israël; kehre in die Städte ein. Die Schöne unter den Frauen, die Synagoge, sie weint und beklagt nun die Vergehen ihrer Jugend, schaut sehnsuchtsvoll nach ihrem Gatten, schmachtet nach ihrem Gemahl, jammert laut um ihre in alle vier Winde zerstreuten Kinder und spricht in ihrem Gebetrufe: Mein Herr und mein Gott! Wie lange soll ich krank vor Liebessehnsucht sein, wie lange noch willst du dich meiner nicht erbarmen? Wie lange soll ich unbemitleidet, vergessen und trostlos bleiben, wie lange soll mich die eifervolle Gluth für den Tempel verzehren, soll ich einer Trauernden gleich umherschleichen? Wie lange noch soll die göttliche Flamme einem Feuer gleich mein Herz durchglühen, sollen Thränen meinen Augen entrieseln beim Anblick eines Grabes am Eingange der Tempelburg? Wie lange noch soll ich heftig jammern beim Anblick des Götzendienstes im Tempelhof anstatt der opfernden Gottespriester, wie lange noch sollen Hasser und Feinde mir da erstehen? Zwei Mal haben sie meinen Tempel zerstört; meine Gemeinde wurde von dem babylonischen Löwen (Nebukadnezzar), von dem verderbenvollen Medien und Persien, von Griechen und

Makedoniern, von Muhammedanern und Christen verfolgt u. s. w. Es ist daher Beruf der wahrhaften Israëliten, dem willig angenommenem Brauch, dem weltlichen Vergnügen zu entsagen, auch sich des Genusses des Fleisches zu enthalten sowie den Wein aufzugeben und sich lediglich mit dem Studium und der Uebung des Gesetzes zu befassen. Bei aller Trauer um Jerusalem, neben allen Fasten und Kasteiungen, hören sie nicht auf, die Hoffnung auf Erlösung zu pflegen und zu predigen, zu ermahmen, zu lehren und zu lernen, zur Buße anzulocken und zu bekehren, ihren Erwerb aufzugeben, ihrer Familien zu vergessen und ihr früheres Geburtsland zu verlassen. Sie verlassen Paläste und bewohnen Hütten oder sie wandern aus den Städten und ziehen als Büßer auf Bergesgipfeln irrend umher, sie ertragen die herbe Schmach, verschmähen Feiergewänder und hüllen sich in Trauer, klagen und jammern über die unglückliche Lage Zions u. s. w." Jefet ben Ali in seinem Psalmen-Commentar[432] sagt: „Die Frommen des Wandels (Temime Derech) das sind die auserwählten der Karäer, von denen die meisten in Jerusalem leben und das sind die sechzig Helden in der Allegorie des Hochliedes." Um diese Zeit kam bereits der karäische Beiname Trauernde um Zion auf, und ebenso die asketische Ansicht, daß im Exil der Genuß des Fleisches nicht zu gestatten sei[433], eine Ansicht, die niemals durchgedrungen ist.

60. Der andere Gegenstand der Betrachtung ist, wie erwähnt, die Ausbreitung und Bildung von Karäergemeinden in denjenigen Gegenden, wo gerade gegenwärtig der Mittelpunkt des Karäerthums ist. Schon vor 900 sandten die Karäer ihre Sendboten nach Armenien, nach den Gegenden des kaspischen Meeres, nach den Gebieten des Kaukasus, nach der Krim oder nach Taurien aus; die jüdischen Kolonien daselbst, die großentheils aus den Wohnsitzen der zehn Stämme eingewandert waren, wußten im Ganzen sehr wenig von der Tradition, da sie von den Sitzen der Hochschulen zu entfernt waren. Von der Wanderung des Meswi el-Safarani nach Tiflis und der karäischen Spaltung der Tiflisiten haben wir bereits oben in der geschichtlichen Darstellung berichtet; aber auch von den Ansiedelungen zwischen den Völkergruppen des Kaukasus, von den Chazarischen Gemeinden, die zum Theil nach

karäischen Grundsätzen lebten, von den Gemeinden zu Derbend u. A. erfahren wir aus mannigfachen Mittheilungen. Hier wollen wir nur berühren, daß wir aus einer Notiz am Ende einer Bibelhandschrift[434] ersehen, daß bereits um 900 in Kertsch, welches nach alter Ueberlieferung Sefarad heißt[435], in Unchat und Sulchat am Fuße des Berges Agirmisch, und in Kafa, das später Theodosia hieß, Gemeinden gelebt haben, „welche nur die Schrift besaßen und das Licht der rabbinischen Lehre nie gesehen haben", wie der Karäer Beracha aus Tiflis[436] berichtet. Im Jahre 957, erzählt diese Nachschrift, kamen Sendboten jerusalemischer Lehrer hierher und brachten uns aus Zijjon die rabbanitische Lehre, welche ihre Ahnen, die Weisen während des Bestehens des zweiten Tempels ihrem Zeugnisse gemäß nach Eingebung des heiligen Geistes abgefaßt haben. Wir, ein Theil der jerusalemischen Exulanten zu Sefarad (Kertsch), Unchat, Sulchat und Kafa (Theodosia), an zwei Hundert Familienväter, haben diese rabbanitische Lehre für uns und unsere Nachkommen im Jahre 957 angenommen, wie es in dem statutenmäßigen Uebereinkommen niedergeschrieben ist. Diese Sendboten haben uns auch alle heiligen Bücher vokalisirt und accentuirt, und zwar mit denjenigen Vokalen und Accenten, welche die Gelehrten zu Jerusalem eingerichtet haben, was Gott ihnen zum Guten gedenken möge. Und ich der Lehrer Beracha, der Tiflisite, habe dies zum Angedenken in dieser Schrift verzeichnet. Denn viele unserer Brüder vereinigen sich mit uns nur in Bezug auf die heiligen Schriften, wie unsere seligen Vorfahren, die das Licht der rabbaniten Lehre aus der Vorzeit nicht erblickt haben, und diese unsere schriftgläubigen Brüder lästern uns daher, weil wir uns (durch Annahme des Rabbinismus) von ihnen getrennt haben, bis der Wissende kommen und das Richtige lehren wird[437]." Die rabbanitischen Sendboten haben also nur 200 Familien bekehrt, worunter auch der Beracha aus Tiflis war, welcher das Andenken dieses Ereignisses erhalten hat; die übrigen in den Gemeinden blieben Karäer und zwar in feindlicher Stimmung gegen die Abgefallenen vom Karäerthum.

61. Beim Abschluß der Entwickelungsgeschichte des Karäerthums müssen wir noch unsere Blicke auf die Anregungen richten,

welche die karäische Geistesbewegung auf die wissenschaftliche Thätigkeit innerhalb des Rabbinismus dadurch verursacht hat daß sie zu einer außertalmudischen Beschäftigung reizte. Freilich waren es nur geringe Anfänge, die blos als Ursprünge einen Werth haben; auch konnte es noch fraglich erscheinen, ob nicht mehr die arabische Wissenschaft eingewirkt hat. Allein da das Karäerthum in den 150 Jahren bis zum Abschluß dieser Periode zuerst, wie wir gesehen, sich dem arabischen Einflusse hingegeben hat, so können wir den karäischen Einfluß auf die rabbanitischen Brüder nicht abweisen. Ungebunden und abgebrochen aber und nur in Kürze wollen wir die uns entgegentretenden wissenschaftlichen Persönlichkeiten unter den Rabbaniten beim Abschluß der erwähnten Periode in Folgendem vorführen. Ein gewisser Bundi in Nordafrika schrieb, wie Jakob ben Nissim in seinem Commentar zu Sefer Jezira berichtet[438], ein weitschichtiges Werk über das Schöpfungskapitel der Genesis, und über denselben Gegenstand schrieb sein Zeitgenosse und Arzt Isaak Israëli. Ein gewißer Abu Dani aus Fas und David ha-Charasch von daselbst brachten Saadja's Jezira-Commentar aus Palästina mit und dieser wurde dadurch in Nordafrika verbreitet[439]. Jakob Ibn Schaara hat im neunten Jahrhundert mathematische und astronomische Schriften, die angeblich aus Indien gebracht worden waren, in's arabische übersetzt. Beim Beginn des neunten Jahrhunderts lebte in Spanien der jüdische Astronom und Astrolog Soheil ben Baschar. In Aegypten lehrte gegen Ende des neunten Jahrhunderts der jüdische Philosoph Abu Katir, welcher zu Fajjum Lehrer des berühmten Saadja in den Wissenschaften gewesen war und später in Palästina mit dem arabischen Geschichtsschreiber Masudi wissenschaftliche Unterredungen gehabt hatte[440]. Die bedeutendste Persönlichkeit der Rabbaniten am Schlusse des neunten Jahrhunderts war der Arzt, Philosoph und Sprachforscher Isaak ben Salomo Israëli (geb. c. 845) der aus Aegypten stammte und um 904 von dem Khalifen Ziadat-Allah nach Keirawan als Leibarzt berufen wurde, von 909—933 aber bei dem Besieger jenes Fürsten, bei dem Khalifen Obeid-Allah daselbst in gleicher Stellung thätig war. Von den Einzelheiten seiner Lebensumstände absehend, indem diese

der allgemeinen jüdischen Kulturgeschichte anheimfallen, wollen wir hier in Kürze nur seine schriftstellerische Thätigkeit berühren. Als Arzt schrieb er arabisch acht Werke über die Heilwissenschaft, die später ins Hebräische und Lateinische übersetzt worden sind und zur Entwickelung der Medizin vielfach beigetragen haben. Als Philosoph schrieb er „über die Begriffsbestimmungen und Beschreibungen", welche Schrift nur noch in lateinischer Uebersetzung vorhanden ist. Als Schriftausleger verfaßte er einen weitschichtigen Commentar über das Schöpfungskapitel der Genesis, worin er Naturgeschichtliches und Philosophisches zusammengeschichtet hat und woaus ein Bruchstück veröffentlicht wurde[441]. Seine Beschäftigung mit hebräischer Sprachwissenschaft ist nicht aus einem besondern Werke, sondern nur aus einen Citat ersichtlich[442]. Den Schluß bildet Israëli's Schüler Abu Sahl Dunasch (Adonim) ben Tamim, aus dem Irak stammend, der zu Keirawan unter Israëli lernte und später daselbst als Leibarzt bei dem Khalifen Ismaël el-Mansur Ibn el-Keim wirkte. Er verfaßte Werke über Medicin, widmete dem Khalifen ein astronomisches Werk, schrieb einen metaphysischen Commentar zum Buche Jezira, ein eignes Werk über die indische Rechnungsweise, sowie eine hebräische Grammatik, und regte überhaupt vielfach den Sinn für wissenschaftliche Arbeiten an.

So hat denn das Karäerthum in seiner ersten Entwickelungsperiode seine Mission für das Judenthum erfüllt. Die karäische Gegnerschaft war nöthig, um den Rabbinismus aus seiner Lethargie aufzurütteln, zur grammatischen Erkenntniß der hebräischen Sprache, zur religionsphilosophischen Behandlung der jüdischen Dogmatik, zum Studium der Heilkunde, der Astronomie, Mathematik u. s. w. anzureizen, und dieses Ziel ist vollständig in der Zeit bis 900 erreicht worden. Die Karäer brachen die Erstarrung in den soferischen Erläuterungen der Gesetze, verscheuchten die Spielereien der Buchstaben- und der Zahlendeutungen der Ueberlieferer, beschränkten die agadisch-midraschischen Vorträge, die ohnehin bereits alles Schöpferische verloren hatten; die midraschische Schriftauslegung, welche zwar eintönig aber doch für wirkliche Exegese gehalten worden, mußte durch karäische Einwirkung einer sachgemäßen Platz machen. Der Rabbinismus mußte sich dazu

bequemen, das Judenthum nach philosophischer Methode zu entwickeln, um den Einwürfen der Karäer begegnen zu können. Aber auch für das Karäerthum war diese Zeit (900) bedeutungsvoll. Der schrankenlose Meinungskampf über die Dogmen, die bizarrsten, eigenwilligsten und widerstreitendsten Ansichten in der Exegese, durch die Freiheit der Schriftforschung hervorgerufen, die vielfachen Zersplitterungen in der Sekte selbst und die Ausschreitung zu Freigeisterei, dies alles mußte für die Genossenschaft verderblich werden, sobald ein mächtiger Kämpfer gegen das Karäerthum auftrat. Der Karäismus sah sich um 900 wirklich genöthigt, seine Ansichten über die Dogmen und die Gesetzeslehre aus dem Gewirre heraus abzuklären und zu bestimmen, da ein muthiger Angreifer und Kämpfer aus dem Kreise der Rabbaniten aufgetaucht war. Dieser erste und bedeutende Gegner war Saadja. —

Ich bin mit dem, was ich mir zur Aufgabe gemacht habe, zu Ende. Selbstverständlich wird jeder Versuch, das Karäerthum in seiner Entwickelungsgeschichte und in seinen Grundprincipien zu schildern, unvollkommen und lückenhaft bleiben müssen, so lange es der Historiker dabei noch mit einem so verworrenen, unvollständigen und in den geringen uns erhaltenen Resten schwer zugänglichen Material zu thun hat. Sich unter diesen Verhältnissen aber von einem Versuche abhalten lassen, würde einen Mangel an Vertrauen auf die Nachsicht und Einsicht gebildeter Leser beurkunden. Ich schließe daher diese Blätter über eine der interessantesten Religionssekten, die wir kennen, mit Johannes von Müller's bedeutungsvollem Ausspruche:

„Die Wahrheit ist in Gott; uns bleibt das Forschen.“

Anmerkungen und Nachweise.

Erster Abschnitt.

[1] בני מקרא, קראים. In der talmudischen Periode wird neuhebräisch קָרָא (n. d. F. דַּיָּן), aramäisch קָרוֹי (def. קרויא) oder קָרֵי (n. d. F. זַכַּי) als Ehrenname für einen Schriftkundigen gebraucht, der die Schrift nach Laut und Ton sowie mit Verständniß lesen kann. Die Tannaïten Chanina (Taanit 27b.), Abba Chalifa (Batra 123), Elasar ben Simon (Midr. rab. Lev. c. 30), Lewi ben Sisi (Jalk. zu Hos. Nr. 533) führten diesen Ehrennamen, und Raschi erklärt das Wort durch בעל מקרא ויודעַ בִּגִרְסָא ובקי בטעָמִיָה, das Jalkuth durch דרשן. Im Talmud selbst (Kid. 42) heißt es, daß derjenige der Benennung Kara würdig ist, der die Schrift genau zu lesen versteht (דקרי אורייתא נביאי וכתובי בדיוקא). Die Anhänger Anan's heißen zwar gewöhnlich ענניים (Ananiten), aber auch בני מקרא, den בני משנה gegenüber. Die arabischen Schriftsteller Mas'udi, Makrisi und Schahrastani (s. weiter unten) sagen sämmtlich, daß Anan's Anhänger sich auf Auslegung der Schrift stützten, mit Ausschluß der Ueberlieferung (קבלה), und daß sie „Söhne der Schrift" heißen. Nahawendi (800) nennt die בְּני מקרא im Gegensatz zu den בני משנה (Dukes, Mitth. 26); ebenso Nissi (780), so daß Ben Jerochim's Ansicht (zu Ps. 69, 1), daß erst nach Nahawendi diese Benennung allgemein geworden, nicht so genau zu nehmen ist. Einzelne karäische Lehrer führten sodann noch besonders den Ehrennamen קרא oder קראי, wie Hassan ben Maschiach, Mose Dar'i, Sahl b. Mazliach, Menachem Gizni, Jakob ben Ruben u. A. Als die Karäer diesen Beinamen sich angeeignet hatten, verschmäheten ihn die Rabbaniten, namentlich an den Lehrsitzen der Karäer im Orient, und nur in dem fernen Europa tauchte er noch hier und da auf. Jehuda Barceloni in seinem handschriftlichen Jezira-Comm. (Bl. 59b.) nennt die Exegeten קראים; Raschi zu Ez. 47, 19 nennt die eigenmächtigen von den Accenten absehenden und überhaupt die conjecturirenden Exegeten קראים טועים. Simon und sein Sohn Josef, die berühmten Lehrer Frankreichs, führten den Ehrennamen Kara (קָרָא), wie Rapaport (Ker. Chem. VII. 11) nachgewiesen.

[2] Die jüdische Sage (aus Abot des Natan) erzählt, daß ein Schüler des großen soferischen Lehrers Antigonos (Abot 1, 3), mit Namen Zadok,

Begründer der den Soferim gegnerischen Partei gewesen, und da צדוק bei den Hellenisten häufig Σαδδοὺκ gelautet und die nicht hebr. Schriftsteller dieser Schreibung folgten, so schrieb man Saddukäer und setzte deren Beginn gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. Allein in Betracht, daß die Leugnung von Lohn und Strafe, die jener Zadok gelehrt haben soll, niemals Mittelpunkt der sadukäischen Lehre war, daß die soferische Zeit, Josefos, das neue Testament, die Kirchenväter, der Talmud von einem abtrünnigen Zadok nichts wissen: daß dieser Sage zufolge die Partei Zadokijjim hätte heißen müssen und daß der Spruch des Antigonos offenbar gegen den Sadukäismus gerichtet scheint, versuchten die Kirchenväter (z. B. Epiphanios, haer. 19) eine andere Erklärung im Sinne von צדיקים. Dieser Erklärung folgten auch die Karäer (s. Orach Zaddikim), und S. Holdheim in seinem מאמר האשה (Berlin, 1861, 8) S. 117 flg. sucht diese Erklärung wahrscheinlich zu machen. Da die talmudische Aussprache צְדוּקִי ist, durch Feindschaft wie es scheint aus צדיק abgeändert, und da selbst צדוק Neh. 10, 12 durch Σαδοὺκ wiedergegeben ist, so habe ich immer hier Sadukäer geschrieben. Jak. Kirkissani und früher Andere hielten das Karäerthum für identisch mit dem Sadukäerthum. Dieser sagt: רע׳ כי אם שהיה החלוף בבית שני ויד הרבנים מנצחת והם הידועים כפרושים ויד הקראים נחלשה והם הידועים צדוקים (Lik. A. 84.)

[3] Ausführliches über das Sadukäerthum siehe in Ewald Gesch. &c. 3. Bd. II. S. 313-18; 409 flg.; Herzfeld, Gesch. &c. 3 Bd. 359, 363 und 382-388; Grätz, Gesch. &c. 546. Eine Durchforschung des Sadukäerthums gehört nicht hierher.

[4] Die Sadukäer heißen bereits Karäer nach gewisser Lesart Meg. 24b; j. Meg. 4, 9, was sachlich nicht unmöglich ist, da auch sie sich an die Schrift (מקרא) hielten. Indeß mag dies dahin gestellt sein, da es hier auf die Sache ankommt.

[5] Josefos, AG. 13, 10, 6. Da heißt es ausdrücklich, „daß die Pharisäer dem Volke nach mündlicher Ueberlieferung viele Gebote auferlegt haben, die in Moses' Gesetzbuche nicht stehen. Diese verwarf deswegen die sadukäische Partei als ungültig und behauptete, das schriftliche Gesetz verpflichte allein zum Gehorsam, die Ueberlieferung der Väter habe aber keine bindende Kraft. Ueber diesen Punkt entstanden oft heftige Streitigkeiten und Feindschaften, wobei die Sadukäer die Reichen, aber nicht das Volk, die Pharisäer dagegen den großen Haufen auf ihrer Seite hatten." Es ist einleuchtend, daß naturgemäß dieser Widerstreit nicht erst in der makkabäischen Zeit unter den Hasmonäern, sondern mit dem Aufkommen der soferischen Thätigkeit für die Ueberlieferung entstanden ist, wenngleich der Name erst später aufgekommen sein mag. Vgl. noch ib. 17, 2, 4; j. K. 1, 5, 2.

[6] Die Kirchenväter (Origenes, Tertullian, Hieronymus) haben diese sadukäische Grundansicht mißverstanden und geglaubt, die Sadukäer hätten einen eigenen Schrift-Kanon gehabt und, wie die Samariter, blos den Pentateuch anerkannt.

[7] Jos., AG. 13, 5, 9.; 18, 1, 3 u. 5; j. K. 2, 8, 14.

[8] Dieses sagt Jos., AG. 18. 1, 4; j. K. 2, 8; 14 ausdrücklich, und es ist kein Grund daran zu zweifeln, da es nur die Folge der pentateuchischen Anschauung ist, die bei ihnen mustergiltig war. Auch Berachot 54a (Vgl. Taanit 16b) heißt es in dieser Beziehung: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם. Diese Kundmachung gegen die Sadukäer wird in der Sage sogar schon dem Esra zugeschrieben (Raschi das.)

[9] In den Sadukäerschriften (ספרי צדוקים) stand אין תחיית המתים מן התורה Sanh. 90b., d. h. wie dort zu ersehen, sie haben die von den Pharisäern beigebrachten Stellen aus dem Gesetzbuche anders gedeutet, was Eliëser ben Jose זיוף (Fälschung) genannt; vgl. Mrk. 12, 12.

[10] Jes. 24, 6 24; 25, 8; 26, 19.

[11] Ez. c. 31.

[12] Dan. 12, 2.

[13] Dan. l. c.; Hi. 5, 29; Jes. 66, 24; Offenb. 20, 15.

[14] Die Tannaïten bis c. 200 n. Chr. kämpften mit den Sadukäern über diesen Grundsatz. Die Mischna spricht den Leugnern der Auferstehung, den Sadukäern, den Antheil am ewigen Leben ab (Sanh. c. 11; 1), namentlich darum, weil sie die mosaische Quelle abweisen (מן התורה). Die Lehrer Gamaliël und Eliëser ben Jose (ib. 99b.) machten in ihrem Streite mit den Sadukäern die vergeblichsten Versuche, aus der Schrift Beweise für diese Lehre beizubringen und auch die Amoräer führten den Streit fort.

[15] Erst im Buche Daniel (4, 10 14; 8, 16; 9, 21; 10, 13 21) findet sich der Stoff zur Engellehre, und da ist der asiatische Einfluß ersichtlich. Die Schriftgelehrten gestanden auch selbst ein, daß die Engelnamen aus Babylonien herübergekommen seien (j. Rosch ha-Sch. 1, 2; Ber. rab. c. 48).

[16] Tob. 12, 15.

[17] 2 Mak. 5, 53; 10, 29 30; 11, 8.

[18] ib. 3, 24—33.

[19] Ap.-G. 13, 8.

[20] In Folge von Num. 27, 8. Baba Batra 115b; j. das. 8, 1; Meg. Taanit c. 5; Tosifta Jadajim c. 2 wird dieses den Boëtusäern zugeschrieben. Anan und viele seiner Anhänger folgten dieser Ansicht und man steigerte dieselbe dahin, daß überhaupt die Erbfähigkeit der Tochter anerkannt wurde, wie auch die Sadukäer und vielleicht das Christenthum die Erbfähigkeit der Tochter angenommen (Sabb. 116). Vergl. M. Zipser, über die Erbfähigkeit des weibl. Geschlechts nach dem Evangelium. LB. d. Or. 1850 c. 343.

[21] Baba Kamma 53b. verglichen mit dem Scholion zu Meg. Taanit c. 4.

[22] Makkot. 5b.; Chagiga 16b.; Tosifta Sanh. c. 6.

[23] Jadajim 4, 7.

[24] Zu Dt. 22, 13 und Meg. Taanit c. 4.

[25] Meg. Taanit c. 4; Josefos, AG. 20, 9, 1.

[26] Meg. Taanit 1, 2; Menach. 65a., Sukka 48b. Anan gestattete nicht am Sabbat das Pesachlamm zu schlachten, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fiel. Jakob b. Ruben in Sef. ha-Oscher z. St. אם נפל ארבע עשר יום שבת ישחטו (הפסח) יום ו' מבעוד יום וכו' דא אמר ענן הנשיא. Ebenso verbot er die Beschneidung am Sabbat ib. ib.

[27] Meg. Taanit c. 1 (Scholion); Menach 60a.

[28] Sukka 48b.

[29] Siehe Ausführlicheres darüber in L. Herzfeld, Geschichte des Volks Israel rc. 3. Bd. S. 385–88; H. Grätz, Geschichte der Juden rc. Bd. III. S. 513–18.

[30] Menach 60a.; Meg. Taan. 1, 2. Ebenso Anan. Siehe weiterhin, wo darüber Ausführliches zu finden.

[31] Nidda 33b.

[32] Jadajim 4, 6. 7. Auch im Karäerthum bildeten sie einen Gegenstand der Verhandlung.

[33] Aus Sanh. 88b. geht hervor, daß die Soferim gerade auf die Art der Totafot-Einrichtung strenger gesehen. Anan verwarf diesen Brauch ganz, indem er die Schriftworte bildlich deutete.

[34] Sabbat 55b.; Tanja §. 13, aus Lekach Thob gezogen.

[35] Raschi und Tos. zu Sabbat l. c.; Maimuni in Jad., Sab. 5, 1; Tanchuma c. 38.

[36] Siehe Schaare Teschuba oder GA. der Gaonen n. 34, wo es heißt: wer חמין nicht am Sabbat genießt, verdient den Bann und soll aus den jüdischen Gemeinde entfernt werden, da er es wahrscheinlich mit den Sektirern (תלמידי ביתוסים, חיצונים) hält.

[37] Baba Kamma 82a; Jebam. c, 4, Misch. 11. Ueber diese drei sadukäischen Ansichten hat Jak. Reifmann in seinem מאמר נר שבת (Prag, 1860, 8) ausführlich gesprochen.

[38] Von der Tempelsteuer wissen wir es gewiß (j. Schekalim 1, 1).

[39] Horajot. 4a.

[40] Sanh. 91a.

[41] Abot 1, 3.

[42] Abot des R. Natan zur St.

[43] Ben Sira 23, 8 flg.; 32, 20. Ben Sira sammelte sein großes Spruchwerk unter dem würdigen Hochpriester Simon I. (c. 300.), den er als den letzten großen Priester seines Volkes verherrlichend preist (50, 1—21 vgl. mit 44, 1) und der auch 3 Mak. 2, 1 erwähnt ist. In der Abhandlung Simon der Gerechte und seine Zeit v. Grätz (Frankel's Monatsschr. v. 1857 S. 46 flg.) ist klar bewiesen worden, daß Ben Sira mit diesem und folglich um 300 v. Chr. gelebt hat.

[44] Josefos, AG. 13, 5, 9; 13, 10, 6; Meg. Taanit. c. 10.

[45] ספרי צדוקים.

[46] Sanh. 90b.

[47] Aehnlich mögen die frühern karäischen Geboten-Bücher (ספרי מצות) gewesen sein.

[48] Sanh. l. c.

[49] ib. 100b.

[50] Die reichste Nachweise aus den talmudischen Schriften für diese Zeit giebt L. Herzfeld in seiner Gesch. des Volks Jisr. III. S. 385 flg.

[51] Der Zeitabschnitt der Saboräer (סבוראי) ist in der jüdischen Kulturgeschichte derjenige, welcher von dem Abschlusse des ostländischen (babyl.) Talmud um 498 bis zur Wiedereröffnung der Hochschulen um 589 reicht. Diese 91 Jahre der Saboräer zerfallen in der erwähnten Kulturgeschichte in zwei ungleiche Hälften, von denen die erste sich von 498 bis 514, die andere von da bis 589 erstreckt. Mit 589 beginnt die Zeit der Geonim (גאונים), d. h. der ununterbrochenen Reihenfolge der Schulhäupter an den wieder eröffneten Hochschulen. Ueber den Gesammtinhalt der saboräischen Thätigkeit s. Fürst, die ersten 3 Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud. LB. d. Or. 1851 c. 177 flg. u. Grätz, Gesch. Bd. V. S. 17, dazu Note. 2. (S. 422—428).

[52] Um die Mitte des 6. Jahrh. waren griechischredende jüdische Gemeinden, in welchen in Palästina und im übrigen byzantinischen Reiche das Sadukäerthum die sabbatlichen und festtäglichen Schriftvorträge leitete, die griechische Uebersetzung, welche häufig im pharisäischen Sinne und mit Benutzung der Halacha deutete, aus den Synagogen verdrängte und die sadukäische Ansicht von der Auferstehungslehre, von Gott und den Engeln (in ihrer eigenen Schriftauslegung δευτέρωσις genannt) verbreitete. Die רישי פרקא od. זקנים waren demnach Sadukäer. Als eine Partei der andern Ansicht bei Justinian darüber Beschwerde führte, erließ derselbe in den Iden des Februar 553 die bekannte Novelle 146 περὶ Ἑβραίων, welche Grätz l. l. S. 430 erklärt hat.

[53] Der Name אחא oder אחאי war in der Amoräer- und Saboräerzeit nicht ungewöhnlich und unter den ersten Saboräern, in deren Zeit dieser Acha gelebt, sogar sehr häufig. Möglich, daß er mit Acha ben Abbuhu, dem Saboräer (st. 511), dieselbe Person ist. In keinem Falle ist Acha, der Begründer des assyrischen oder babylonischen Vokal- und Accentsystems, mit dem Karäer Nissi ben Noach (c. 780) zu identificiren, wie wir weiter unten sehen werden.

[54] Lik. A. 43. Simcha Pinsker gab in Wien 1860 sein Buch Likuthe Kadmonijjot ꝛc. heraus, das aus Text und Anhängen besteht, jedes mit besonderer Paginirung Ich citire hier das Werk unter Lik. (Likuthe), bald T. (Text) bald A. (Anhänge) beisetzend, um die Seitenzahl des ersteren und des letzteren richtig angeben zu können.

[55] Unter נקודות (Punkte) hat man zwar im Midrasch (Agadat Chasit 12c.) die verzierenden Pünktchen über gewissen Buchstaben verstanden, allein außerhalb der Hochschulen heißt נקוד (Nikkud) schon früh das Vokal- und Accentzeichensystem, wie unter Nikkud des Saadja, Kitab el-Tankith des Ibn Chajjug; der Kürze wegen gebrauche ich Nikkud in diesem Sinne.

[56] In einer de Rossi'schen Pent.-HS. cod. 12 in der Nachschrift heißt es נקוד אשורי, dem נקיד טברני gegenüber; in einem alten Abot-Comm. (s. Ker. Chem. IV. 203) wird es נקוד שלנו genannt. In dem טעם עליון des Dekalog hat sich noch die Erinnerung davon erhalten. Lik. T. 33. Nissi bezeichnet dieses Nikkud umschreibend durch נקודות ומשרתות ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער (Lik. T. 41).

[57] S. weiter unten.

[58] Bei cod. de Rossi l. c. מנוקד למעלה מארץ בבל und.

[59] Sämmtliche Handschriften liegen in Odessa, und sind von Dr. Pinner in seinem Prospectus u. s. w. (Odessa 1845, 4) beschrieben. Diese erhaltenen Reste sind in Pinner's Prosp. S. 18, n. 3; S. 40, n. 15 u. S. 44, n. 16; S. 48, n. 18 den Lesern, wenn auch ungenügend, vorgeführt. Die Handschrift aus dem Jahre 1010 (ד"א תש"ע), in Pinner's Prosp. S. 81 beschrieben, gehört dem Ben-Ascher und folglich dem tiberiensischen Nikkud an. Wir kommen auf diese Handschriften noch zurück.

[60] Pinner l. c. S. 69; Geiger, Urschrift rc. (Bresl. 1867, 8) S. 168 flg. hat dies in einer Note sehr richtig entwickelt.

[61] Dieses Nikkud hat sich erhalten, soweit bis jetzt ermittelt ist: 1) in einer wahrscheinlich in Persien angefertigten, in 77 Blatt erhaltenen Pent.-HS. in Kleinquart. Dabei ist Onkelos-Targum nach jedem Vers, kleine und sogenannte Rand-Masora, die Haftara's mit Masora, das Ganze nur aus 15 Bruchstücken des Deuteronom bestehend; 2) in einer eben so alten Haftara-HS., die eigentlich die Haftara's zu Ex., Lev. und Num., welche in der vorigen HS. fehlen, ergänzt, auch die zu Neujahr, Sühnetag, Lauben- und Wochenfest u. s. w. enthält und im Ganzen aus 12 Bruchstücken mit Targum und Masora besteht; 3) in einer HS. der großen und kleinen (12) Propheten, aus 225 Pergamentblättern in Folio bestehend, mit Masora und נקוד אשורי versehen, geschrieben 916. Die bekannt gewordenen Facsimile's in neuester Zeit sind nach diesen Handschriften gefertigt worden und danach haben Luzzatto in Pokal's Halichot Kedem (Amst. 1846, 8) S. 23—31, später Ewald in seinem Jahrb. 1848 S. 160—170 dieses babyl. Nikkud zu erklären gesucht. Eine ausführliche Darstellung des babylonischen Nikkud und dessen Zusammenhang mit den מדינחאי, giebt jetzt Pinsker in seinem so eben erscheinenden מבוא אל הנקוד האשורי או הבבלי, von welchem ich die ersten 6 Bogen durch des Verf. Freundlichkeit bereits erhalten habe.

[62] In den Bruchstücken aus Haja's Sefer ha-Kemizah (ספר הקמיצה), zusammengestellt aus Mose Botarel's Commentar zum Buche

Jezira in „Beiträge zur Geschichte der Kabbala" (II. Leipzig 1852, 8) S. 17 flg. Asche's Buch heißt ספר הנקוד הגדול in Beziehung auf ein später von Ibn Sargado verfaßtes Sefer ha-Nikkud. Die Annahme einer Fälschung oder Erdichtung bei Botarel haben bereits Jellinek l. c. und Pinsker in Lit. A. 42 mit Recht abgewiesen und haben sich auch die meisten bei Botarel citirten Werke, bei Erweiterung des Literaturkreises, bestätigt gefunden.

[63] Z. B. das zweite Sin in יששכר.

[64] Botarel l. l. 84a.

[65] Die Mischna's oder Barajta's über מעשה בראשית und מעשה מרכבה, das ספר יצירה u. s. w. sind in Palästina besonders in Tiberias entstanden.

[66] Genannt מעשים של בני ארץ ישראל von dem Gaon Haja.

[67] S. die ausgezeichneten Artikel אגדה und ארץ ישראל in Rapaport's Erech Millin (Prag, 1852, 8).

[68] Ben Jerochim in seiner Einleitung zum Dekalog (Lit. A. 62) sagt מוחה ובנו משה מתקני הנקוד הטבראני.

[69] In einer alten HS. des Pentateuch bei Firkowitsch kommt oft als masoretische Glosse vor: Rabbi Mocha schreibt dies mit, jenes ohne Vokalbuchstaben. In einer andern Pent.-HS. desselben (N. 2), die nur die Genesis und einen Theil von Exodus umfaßt, wo neben der großen und kleinen Masora noch masoretische Fragen eines Ungenannten in hebräischen Versen beigeschrieben sind, finden sich Mose ben Mocha's masoretische Bemerkungen über die Accente. Die aramäische Sprache der Nikkud-Bücher und der Masora, wie die neuhebr. Bildungen für die Namen, das ist aus diesen Bruchstücken ersichtlich.

[70] Ueber die verschiedenen Zeichen und Namen für Vokale und Accente dieser beiden Schulen, über das babylonische und tiberiensische System und über die Grundverschiedenheiten der beiden Masora's hoffen wir aus einer in Aussicht stehenden Schrift des gelehrten Pinsker Aufschluß zu erhalten. Die doppelte Accentuation des Dekalogs (in Ex. und Dt.) und die wahre Bedeutung von טעם העליון und טעם התחתון hat Pinsker, nach dem Vorgange Luzzatto's, schon ganz richtig auf die Verschiedenheit dieser beiden Schulen des 6. Jahrhunderts zurückgeführt (Lit. A. 35—6), und wir sehen daraus, daß die Pesikta rabbati c. 24, die das תרצח im Dekalog תרצח schreibt, um die Dageschirung des Tau zu bezeichnen, dem Acha'schen Systeme folgte. Indem aber der Rabbinismus sich nicht scheuete, die Ergebnisse beider Schulen in sich aufzunehmen, die Hochschulen zu Nehardea und Sora später ebenfalls derartige Arbeiten begünstigt und mit einander über Nikkud und Masora zuweilen gestritten haben (große Mas. zu Neh. 3, 37 und Mas. rab. unter חלף), so können Acha und Mocha nicht im eigentlichen Sinne Karäer genannt werden.

[71] Siehe in Chilluk. Ueber die Spuren einer Vorarbeit in dem Nikkud-Buche Asche's (c. 400) s. zur Geschichte der hebr. Lexikographie (im Anhange zu meinem Wörterbuche.)

72 In dem Büchlein סדר קריאת התורה, das ein Ritual für das Vorlesen aus dem Pentateuch und die Vorträge der Hafthara's an Sabbaten, Fest- und Fasttagen ist, soll nach Orach Zaddikim s. v. von einem Schüler Anan's herrühren. Von einem erhaltenen Exemplare giebt Pinsker Lik. K. 186—7 Anfang und Schluß desselben. Hier heißt es (שלענן) תלמידיו ר' אחא ור' מוחא.

73 Bei Ben Jerochim (Lik. A. 62) muß die Stelle heißen: אמנם מר רב אחא אמר בקאמצא ומיחא ובנו משה מתקני הנקוד הטבראני (ירחמם האל) אמרו שהוא בפאתחה (בנקודיהם).

74 Siehe die Abhandlung von Grätz „Zeit und Bedeutung der Saboräer und palästinensischen Halacha-Sammlungen" in seiner Geschichte ꝛc. Bd. V. S. 422—28. Im J. 1851 habe ich bereits u. d. T. die ersten 3 Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud (LW. n. 12 flg.) Ausführliches über die Saboräer und über die kleinen apokryphischen Traktate gegeben.

75 In der oben erwähnten Pent.-HS. bei Firkowitsch N. 2 zu Gen. 22, 2; Ex. 3, 8; in der HS. vom J. 1010 zu Hi. 32, 3; Spr. 20, 11.

76 Seine masoretische Bemerkung über das im tiberiensischen Systeme bekannte געיה und die Benennung ראש הישיבה weisen auf seine Stellung in Tiberias hin. Vergleiche noch Heidenheim's Mischpethe ha-Teamim p. 54a.

77 Ben Jerochim in seinem Milchamot c. 8 (Lik. A. 17), bei Gelegenheit der sadukäisch-karäischen Erklärung des ממחרת השבת Lev. 23, 11 (am Tage nach dem Sabbat), führt als Beleg für diese Deutung hinzu: ורבי פנחס (בן יאיר) בן יהודה, וסעדיה ראה ולא קבל, וה' יאיר ולא יגיה. Dann führt er die betreffende Stelle daraus mit den einleitenden Worten an: וכן אמר (ר' פנחס) בספרו במליצה, wodurch das Werk als in Reimen geschrieben bezeichnet ist. Ben Jerochim nennt unsern Pinchas zwar בן יאיר, aber wahrscheinlich blos, weil der Name Pinchas in dieser Weise geläufig war, oder weil der Vater des Pinchas wirklich Jaïr geheißen, indem dergleichen alte Namen in Palästina vorkamen. Daß das Buch des Pinchas als alte Baraita angesehen würde, kommt bei Ben Jerochim nicht vor, und wenn Saadja es gesehen und die Ansicht desselben nicht angenommen, so war es nur aus dem Grunde gewesen, weil er ihn nicht zu den talmudischen Autoritäten, sondern mit Recht nur für einen palästinensischen Schriftsteller angesehen. Hadassi in Eschkol p. 26a führt schon das Werk mit den Worten ein: ספר פנחס בן יאיר נמצא והוא משמש הבריתא הקדושה מעולם, was Hadassi's eigene Meinung ist und die nähere Angabe חרוש גם הוא בשירים ומליצה נכבדות כל המקרא וכו', d. h. daß er (Pinchas) die ganze Schrift (die mosaischen Vorschriften) ausgelegt und in Reimen dargestellt, widerspricht diesem, da von einem Tannaiten ein derartiges Reimwerk undenkbar ist. Die erhaltene Strophe bei Ben Jerochim, ergänzt durch die Lesarten Hadassi's, lautet:

כי ת"ג השבועות מעולם לא נפרצות
מיום מחרת השבת בראשית התרועה
יפה כחמה ברה כתרצה.

בו מביאים העמר ושוטרים בעלצת׳ר
עד חמשים יום ומביאים בכורי ארץ בנדיבה
מסורת חשבת השביעית בחג הקציר להתאמצה
כמספרת תורת י״י בבית המקדש כתילה ועלצה

78 Hadassi l. c. ונראות אנשי קראין כי כך יצא מפי חכם גדול בקצבה מחקו דבריו מתוך ספרו.

79 Der Name Chabiba, hebraisirt Chabib, war häufig Name in der talmudischen Zeit (s. Seder ha-Dorot Bl. 95a.),

80 In den oben erwähnten Handschriften Lik. T. 29—32.

81 Der Abschluß unter Rab Dime war nicht ein freiwilliger, sondern durch die Zerstörung und Niederbrennung von Tiberias und Lydda, wo Sitze der palästinischen Hochschulen waren, veranlaßt. Siehe Jost, Gesch. ꝛc. IV. 200.

82 In der Abh.: Die 3 Jahrhunderte u. s. w. l. c. vol. 196. Ein anderer Name war מעשה, d. h. Schöpfung, Werk, schriftstellerische Arbeit, wie die Halacha-Sammlungen oder kleinen Traktate auch heißen, daher bei Haja (1000) מעשים של ארץ ישראל, und schon Simon Kahira soll nach ihm diese Werke Palästina's benutzt haben (s. Machri'a v. Jesaja da Trani §. 36). Da es von Halacha's über rein und unrein handelt, so kann also nicht von Büchern über Gebräuche oder von Agada's die Rede sein.

83 Tos. zu Berach. 18a. Nissi ben Noach (780) nennt sie תוספות קטנות; Simon Kahira nennt sie einfach קטנות und zahllos (אין מספר); Scherira (989) nennt sie ebenfalls קטנות, spricht ihnen alle Geltung ab und achtet sie gleich den Agada-Büchern.

84 Siehe Anmerkung 83.

85 סוף מעשה war soviel als סוף הלכה, d. h. Schluß der Halacha-Sammlungen. Grätz l. l. S. 426.

86 Das Ausführlichste über die kleinen Traktate in Bezug auf Inhalt und Zusammensetzung habe ich in meinem Aufsatze „Die drei Jahrhunderte ꝛc.“ l. c. gegeben, namentlich aber den letzten derselben, den Traktat Soferim ib. col. 214 flg. ausführlich behandelt.

87 In meinem: Die ersten 3 Jahrhunderte ꝛc. l. c. ist dieses Buch inhaltlich beschrieben und sind daselbst auch die Belege zu finden. Außer den trennenden Accenten Atnachta und Sof Pasuk wird noch daselbst K'ri und K'tib alfabetisch aufgezählt und der Abweichungen zwischen Ostländern (Babyloniern) und Westländern (Palästinensern), vermuthlich durch Acha und Mocha entstanden, wird ebenfalls gedacht.

88 חלוק הקראים והרבנים ed. Pinsker Lik. A. 101 und 103: Dasselbe geschah mit den Exilarchen, welche nach Scherira sehr häufig den Traditionslehrern der Hochschule widerstrebten. Die Karäer zählten sie zu den ihrigen.

89 Das babylonische Nikkud, das früher das assyrische (אשורי) oder babylonische geheißen, nannte man endlich das unsrige (נקוד שלנו) u. es verschwand später im Allgemeinen vor נקוד טבריא. Von diesen beiden wird aber

[72] In dem Büchlein סדר קריאה והפטרה, das ein Ritual für das Vorlesen aus dem Pentateuch und die Vorträge der Hafthara's an Sabbaten, Fest- und Fasttagen ist, soll nach Orach Zaddikim s. v. von einem Schüler Anan's herrühren. Von einem erhaltenen Exemplare giebt Pinsker Lik. K. 186—7 Anfang und Schluß desselben. Hier heißt es (שלענן) תלמידי ר' אחא ור' מוחא.

[73] Bei Ben Jerochim (Lik. A. 62) muß die Stelle heißen: אמנם מר רב אחא אמר בקאמצא ומוחא ובנו משה מתקני הנקוד הטבראני (ירחמם האל בנקודיהם) אמרו שהוא בפאתחה.

[74] Siehe die Abhandlung von Grätz „Zeit und Bedeutung der Saboräer und palästinensischen Halacha-Sammlungen" in seiner Geschichte u. Bd. V. S. 422—28. Im J. 1851 habe ich bereits u. d. T. die ersten 3 Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud (LB. n. 12 flg.) Ausführliches über die Saboräer und über die kleinen apokryphischen Traktate gegeben.

[75] In der oben erwähnten Pent.-HS. bei Firkowitsch N. 2 zu Gen. 22, 2; Ex. 3, 8; in der HS. vom J. 1010 zu Hi. 32, 3; Spr. 20, 11.

[76] Seine masoretische Bemerkung über das im tiberiensischen Systeme bekannte געיה und die Benennung ראש הישיבה weisen auf seine Stellung in Tiberias hin. Vergleiche noch Heidenheim's Mischpethe ha-Teamim p. 54a.

[77] Ben Jerochim in seinem Milchamot c. 8 (Lik. A. 17), bei Gelegenheit der sadukäisch-karäischen Erklärung des ממחרת השבת Lev. 23, 11 (am Tage nach dem Sabbat), führt als Beleg für diese Deutung hinzu: ורבי פנחס (בן יאיר) בן יהודה וסעדיה ראה ולא קבל ור' יהיר ולא יגנה. Dann führt er die betreffende Stelle daraus mit den einleitenden Worten an: וכן אמר (ר' פנחס) בספרו במליצה, wodurch das Werk als in Reimen geschrieben bezeichnet ist. Ben Jerochim nennt unsern Pinchas zwar בן יאיר, aber wahrscheinlich blos, weil der Name Pinchas in dieser Weise geläufig war, oder weil der Vater des Pinchas wirklich Jair geheißen, indem dergleichen alte Namen in Palästina vorkamen. Daß das Buch des Pinchas als alte Baraita angesehen würde, kommt bei Ben Jerochim nicht vor, und wenn Saadja es gesehen und die Ansicht desselben nicht angenommen, so war es nur aus dem Grunde gewesen, weil er ihn nicht zu den talmudischen Autoritäten, sondern mit Recht nur für einen palästinensischen Schriftsteller angesehen. Hadassi in Eschkol p. 26a führt schon das Werk mit den Worten ein: ומפר פנחס בן יאיר נמצא והוא מאנשי הברייתא הקדושה מעולם, was Hadassi's eigene Meinung ist und die nähere Angabe ואמר גם הוא בשירים ומליצה נכבדות כל המקרא וכו', d. h. daß er (Pinchas) die ganze Schrift (die mosaischen Vorschriften) ausgelegt und in Reimen dargestellt, widerspricht diesem, da von einem Tannaiten ein derartiges Reimwerk undenkbar ist. Die erhaltene Strophe bei Ben Jerochim, ergänzt durch die Lesarten Hadassi's, lautet:

כי הנ׳ השבועות מעולם לא נפרצה
מיום מחרת השבת בראשית התרומה
יפה כחמה ברה כתרצה

כי מביאים העמר והשתים בעצרת
עד חמשים יום ומביאים בכורי ארץ בנחיצה
מספירת השבת השביעית כחג הקציר להתאמצה
כמספרת תורת י"י כבית המקדש כלילה ועלצה

78 Hadassi l. c. ובראות אנשי קירואן כי כך יצא מפי חכם גדול בקצבה מחקו דבריו מתוך ספרו.

79 Der Name Chabiba, hebraisirt Chabib, war häufig Name in der talmudischen Zeit (s. Seder ha-Dorot Bl. 95a.).

80 In den oben erwähnten Handschriften Lik. T. 29—32.

81 Der Abschluß unter Rab Dime war nicht ein freiwilliger, sondern durch die Zerstörung und Niederbrennung von Tiberias und Lydda, wo Sitze der palästinischen Hochschulen waren, veranlaßt. Siehe Jost, Gesch. d. IV. 200.

82 In der Abh.: Die 3 Jahrhunderte u. s. w. l. c. col. 196. Ein anderer Name war מעשה, d. h. Schöpfung, Werk, schriftstellerische Arbeit, wie die Halacha-Sammlungen oder kleinen Traktate auch heißen, daher bei Haja (1000) מעשים של ארץ ישראל, und schon Simon Kahira soll nach ihm diese Werke Palästina's benutzt haben (s. Machri'a v. Jesaja da Trani §. 36). Da es von Halacha's über rein und unrein handelt, so kann also nicht von Büchern über Gebräuche oder von Agada's die Rede sein.

83 Tos. zu Berach. 18a. Nissi ben Noach (780) nennt sie תוספתות קטנות; Simon Kahira nennt sie einfach קטנות und zahllos (אין מספר); Scherira (989) nennt sie ebenfalls קטנות, spricht ihnen alle Geltung ab und achtet sie gleich den Agada-Büchern.

84 Siehe Anmerkung 83.

85 סוף מעשה war soviel als סוף הלכה, d. h. Schluß der Halacha-Sammlungen. Grätz l. l. S. 426.

86 Das Ausführlichste über die kleinen Traktate in Bezug auf Inhalt und Zusammensetzung habe ich in meinem Aufsatze „Die drei Jahrhunderte u. s. w." l. c. gegeben, namentlich aber den letzten derselben, den Traktat Soferim ib. col. 214 flg. ausführlich behandelt.

87 In meinem: Die ersten 3 Jahrhunderte 2c. l. c. ist dieses Buch inhaltlich beschrieben und sind daselbst auch die Belege zu finden. Außer den erwähnten Accenten Athnachta und Sof Pasuk wird noch daselbst K'ri und K'tib alfabetisch aufgezählt und der Abweichungen zwischen Ostländern (Babyloniern) und Westländern (Palästinensern), vermuthlich durch Acha und Mocha entstanden, wird ebenfalls gedacht.

88 חלוק הקראים והרבנים ed. Pinsker Lik. A. 101 und 108. Dasselbe geschah mit den Exilarchen, welche nach Scherira sehr häufig den Traditionslehrern der Hochschule widerstrebten. Die Karäer zählten sie zu den ihrigen.

89 Das babylonische Nikud, das früher das assyrische (אשורי) oder babylonische geheißen, nannte man endlich das unsrige (נקוד שלנו) u. es verschwand später im Allgemeinen vor נקוד טבריא. Von diesen beiden wird aber

noch ein נקוד ארץ ישראל (cod. de Rossi 12) unterschieden, über dessen Eigenthümlichkeit nichts weiter bekannt ist, wenn nicht darunter die abweichenden Accentformen verstanden werden (Pinsker, Mebo 9).

[90] Hadassi in Eschk. 70a unterscheidet מסרות בני בבל von denen der בני א"י.

[91] Die tiber. Benennung פאתחה ,קאמצה für פתח ,קמץ, מסולסל ,ברחוקה für שלשלת, מסולסל für דרגא ,מורו für מונח.

[92] Genannt הלופים, aus denen die ältesten Karäer einen Schluß auf die geringe Beständigkeit der angeblichen Tradition ziehen. Das Soferim-Buch gedenkt bereits der Abweichungen von Ost- und Westländern (10, 7; 18, 10; 21, 1), d. h. der מדנחאי und מערבאי, hervorgegangen aus den zwei Nikkud-Systemen (Pinsk. l. c.).

[93] Abr. Sakkuto sagt im Juchasin ausdrücklich, daß sie, als er die Reste derselben in Afrika gesehen (um 1500), das hohe Alter von 900 Jahren erreicht hatte. Sie ist demnach um 600 geschrieben.

[94] הִלָּאלָה, ar. حلى. Die Handschrift heißt darum ס' הִלָּאלִי, wie bei Kimchi (WB. s. v. דרש) ausdrücklich punktirt wird; bei Haja in Sefer ha-Kemiza (bei Botarel zu Jez. 2, 2) heißt diese Urschrift auch הִלָּאלִי, was aber in הלליא verdruckt ist.

[95] Bei dem Grammatiker Jakob ben Elasar (in seinem Sefer ha-Schalem) und nach ihm bei Kimchi, später bei allen Masoreten, sieht man deutlich, daß die Helali-Bibel so beschaffen war. Haja sagt l. c. ואלו הג' אותיות (הח"ע) לא מצינו דגש בכל המקרא כאשר חפשנו ודקדקנו בכל ספרי בבל ובכל ספרי ירושלים ולא בספר הלאלי אבל באלף מצינו בו דגש בג' מקומות

[96] Haja l. c. gedenkt der ספרי בבל neben Helali, den ספרי ירושלים gegenüber.

[97] Der Titel מַחזורא רַבָּה heißt großes kyklisches Werk, und ist dem syrischen Chûdrô, was ein kirchliches Jahresritual bedeutet, nachgebildet. Es hat wahrscheinlich anfangs blos den Pentateuch, die fünf Megillot und die Haftbara's umfaßt, deren Vortrag in Syrien, wie in Babylonien alljährlich und somit kyklisch wiederkehrte. Verbunden mit den übrigen Theilen der Schrift und vielleicht auch mit dem Synagogenritual für das ganze Jahr nannte man es große Machasora. Eine Bibelhandschrift aus dem Jahre 1010 heißt מחזור (Pinner, Prosp. Anhang).

[98] ספר דמשקי.

[99] Bei Haja l. c. bereits ספר ירושלים genannt.

[100] ספר סיני, ספר סנבוקי, ספר ירושלמי, ספר ירחו.

[101] In dem Auszuge, welcher handschriftlich in der Oppenh. Bibliothek Q. 1645 liegt, heißt er אסף בן ברכיה, aber auch אסף הירחוני; Kimchi zu Hos. 14, 7) nennt ihn אסף הרופא, Haja und nach ihm Nachmani אסף היהודי. (vgl. LB. d. Or. 1851 c. 371; Rapaport in der Einl. zu Barasch's Ozar Chochmah. Wien, 1856, 8).

[102] In ms. Carmoly מדרש רפואות, sonst bei Haja ספר רפואות, bei Kimchi ספר אסף.

[103] S. die folgenden Anmerkungen. Bei Ibn Koraisch über den Ausdruck מרוח אשך (Hodenschwellung), das Asaf nach Akiba in Bechorot c. 7 versteht, wenn Wind (רוח) in den Hoden ist u. sie angeschwollen sind. (נתנפחו). Siehe noch Haja zu Thohorot in Kobez S. 45.

[104] Rachmani in Schaar ha-Gemul ed. Vened. 102a.

[105] Wolf BH. IV. n. 349.

[106] Kimchi zu Hos. 14, 7.

[107] Haja und danach Elieser ben Natan, ebenso in der Aufschrift des ms. der Oppenheimer Bibliothek u. s. w.

[108] Das ganze Stück, den Ursprung der Medicin von Noach ab betreffend, theilt Jellinek unter ספר נח aus der Einleitung zu dem Asaf-Buche (cod. hebr. 231 zu München) mit (Bet ha-Midrasch III. 155). Der seltene Schluß lautet; בימיו קם איש נבון וחכם ומלומד דעת ספרי הרפואות ומבין לכל דבר ושמו איפוקראט המקדוני ושאר חכמי הגוים ואסף היהודי ודיסקורדיוס (Dioskorides) הבעלתי וגלינוס הכפתורי וחכמים הרבה מאד והתחדשו עטרת הרפואה ותהי עד היום הזה. Daß dieses Stück des Noach-Buches, den fabelhaften Ursprung der Heilkunde betreffend, sehr alt ist, hat Jellinek l. c. XXXI. aus der Zusammenstimmung mit Kap. 10 des Buches der Jubiläen erwiesen, wie auch die Sage von Ur ben Kesed daselbst (Kap. 11) vorhanden ist. Ben Jerochim (920) kennt Sefer Schem ben Noach bereits als uraltes Sagenbuch bei den Rabbaniten. Die Zabier, welche dem Noach-Buche folgen, hatten bereits früher diese Sage, wie die von Kantar b. Arfachsad, ehe sie die Sagenbücher zu Offenbarungsschriften gemacht. Das Buch von Schem ben Noach, dessen Ben Jerochim c. 11 seines Milchamot am Schlusse mit den Worten gedenkt:

כל תועבות רבותיך שבספר רזים
ובספר שם בן נח נרמזים
מתי היו אלה יודעים אותם ולועזים
עד אשר התקנתם מהם ספרים נמאסים ונבזים

enthält auch Visionen Noach's über Angelo- und Dämonologie, Astronomie, Kosmogonie, Paradies, Hölle und vielleicht auch über praktische Kabbala. Auch das Buch Rasiel 2a-3b. c. 34a. hat das Noach-Buch ausgezogen.

[109] יוחנן בן זבדא, auch ירחוני wie Asaf genannt.

[110] ספר יוחנן הירחוני. Der vollständige Titel dieses auszüglichen Werkchens ist: ס׳ רפואות אסף ויוחנן הירחוני מאותות התחלואים מקדחת ומשחין וממראיתו וסגולות לכל עניינים ותקון רופאים מה שראוי לאכול בכל חדש וכו׳.

[111] S. Anm. 110. Eine besondere Abhandlung von Jochanan ist vielleicht in der Opp. Bibl. F. 1139 u. d. T.: מאמר יוחנן הרופא.

[112] Wüstenfeld, Gesch. der arab. Aerzte S. 9, n. 14.

[113] Wüstenfeld l. c. n. 15.

noch ein נקוד ארץ ישראל (eo Dichter bei Grätz, 2c. V. Bd.
thümlichkeit nichts weiter
Accentformen verstander von den Accenten ותק, מרעים
[90] Hadassi in Chajjug in seinem Sefer ha-
der כני א"י. in der Ra- (לשון אנשי טבריא)
[91] Die tiber. Be
für שלשלת ,מסולסל meiner Abh.: Die ersten 3 Jahrhunderte 2c.
[92] Genannt c
geringe Beständigk achten der Gaonen p. 24: כך ראינו שאותן
gedenkt bereits der מינין משונין מכל מינין שבעולם, שכל מינין
21, 1), d. h. der וכגון יום טוב שני מדרבנן, שניות מדברי סופרים. אי
Systemen (Pin ומשמרין כעיקר ישראל, הללו שפרשתם פקרו
[93] Abr. Verwerfer der soferischen Ueberlieferungen waren
Reste derselbe alltägliche bekannte ketzerische Partei innerhalb des
erreicht hatte er sich mit geringerer Härte ausläßt.

[94] Irrlehrers lautet bei Mose da Trani in seiner
wie bei ausdrücklich שריני (Serini), obgleich in Schaare
in Sefer dieses entnommen, שריע steht und Manche sogar
was al wiesen. Die Schreibung שריני ist auch durch Isidor be-

Sch schaft Nordgaliläa's nennen die Araber Serin, Wilhelm
deut parvum Gerinum. Sie lag in der Nähe des alten
Reisebeschreiber gedenken derselben unter Serin, Sirin,
und Schwarz (das heil. Land 2c. S. 46) sagt, daß im
Serin lag, jetzt noch ein Dorf dieses Namens ist.
Aufschrift R. Nathronaï's in Schaare Zed. l. c. heißt es: וששאלתם
בשביל מטעה אחד שעמד בגלותנו ושריני שמו והוא אומר אני משיח
בני אדם ויצאו למינות אינם מתפללין תפלה ואינן רואין את
משמרין יינם משום יין נסך ועושין מלאכה ביום טוב שני ואין
כתובה כתורת חכמינו ז"ל שיש בידם מינות הרבה כשחוזרין צריכין
Diese Anfragen kamen von verschiedenen Seiten, daher Nathronaï sich
späteren darauf beruft ib. ib. הוו ידעין שלפני שאלות אלו יצאו
שאלות לפנינו שיצאו משם וכתוב בהן שאלה שדומה לזו ומפורש בה שיש
בני אדם שיצאו לתרבות רעה ולמינות ופקרו בדברי חכמים ואין כותבין
תנים כישראל ועכשיו יש בהן שמבקשין לחזור. Ausführliches über Serini
in Grätz, Gesch. V. 184—187 und Note 14.

[121] Abu Isa (Isa, hebr. ישי) scheint Kunja (Zuname) von David zu sein, wie Abu Ibrahim von Isaak, und er mag sich als Davidide ausgegeben haben, um als Messias zu gelten. Auch der als Messias auftretende el-Ruhi (Elroy) hieß eigentlich Menachem ben Salomo und nahm als Messias den Namen David an.

[122] Erst Hadassi hat daraus Obadja gemacht, so daß aus dem ehren-

den Beinamen ein Eigenname geworden, was Stoff zur Verwechselung mit Obadja aus Bazra gegeben.

[123] Der Geburtsort Abu Isa's war Isfahan und nicht Bazra und seine Anhänger hießen daher bei Makrisi (l. c.) el-Isfahanijja, d. h. die Isfahaniten. Er darf mithin nicht mit dem vorananitischen Karäer Obadja ha-Bazri identificirt werden, wie Pinsker (Lik. T. 25) es thut.

[124] Die gewöhnlichen Quellen über die jüdischen Sekten sind: a) Makrisi, aus alten jüdischen Mittheilungen geschöpft, bei de Sacy Chr. ar. I. 207 folg. b) Dav. el-Mukammez (um 920) in seinem Buche über die Sekten, ausgezogen bei Hadassi in Eschkol ha-Kofer n. 97 u. 98-9; c) Schahrastani in seinem Kitab el-Milal (um 1140) ed. Cureton und in deutscher Uebersetzung von Haarbrücker I. S. 245-259.

[125] Gräz l. l. V. 189 und Note 15.

[126] Nach Muk. heißt es bei Hadassi l. c. ואסר שיגרש איש את אשתו אפילו אם מצא בה ערות דבר כאשר אמרו הצדוקים אשר לא בדבר י״י Bei der Erwähnung der Sadukäer-Sekte (דת אל צדוקיא) heißt es auch כי אסר הגרוש הנזכר בכתוב אל אשה בגרושתה. Die nachmaligen Karäer, welche der Lehre der Schammaïtischen Schule folgten und die Scheidung bei Untreue oder Ehebruch nach dem einfachen Schriftworte gestatteten, führen diese sadukäische Lehre mit als Beweis an, daß sie mit den Sadukäern nicht zu verwechseln seien; allein auch die Sadukäer gingen wie auch das Christenthum zunächst von der Ansicht der Schammaïtischen Schule aus (Mt. 5, 31), und erst die geistige Fassung des Schriftwortes veranlaßte die Sadukäer (Eschkol l. c.) und das Christenthum (Mrk. 10, 4), die Ehescheidung ganz zu verbieten. Siehe Holdheim's Maamar ha-Ischhut S. 26 folg.

[127] So hat es auch das Christenthum gefaßt Mrk. 10, 4 folg.

[128] Die Stelle lautet bei Hadassi l. c. אף הם עושים המועדים כדבריהם בשנות החמה. Das כדבריהם bezieht sich auf das vorhergehende דברי בני בירב, so daß es für כדברי בני בירב steht, und Abu Isa nahm von diesen das Feiern der Festtage nach dem Sonnenjahre an. Aber wer sind die בני בירב bei Hadassi? Ich vermuthe, daß es aus בני ריכב, was mit בית רכב einerlei ist, verderbt ist, wie auch vorher beim Verbot des Weintrinkens auf die Rechabiten Bezug genommen wurde. S. die folg. Anm.

[129] Die Stelle bei Muk.-Hadassi l. c. heißt nach einer Herstellung des vielfach verderbten Textes וללות בשר (וסכיאה) יין אסר ממאמר הנאמר על בני יהונדב בן רכב על בית הרכבים. Die Rechabiten, ein midjanitisch-arabischer Nomadenstamm (1 Chr. 2, 55), lebten befreundet mit und unter Israëliten (Ri. 1, 16; 1 S. 15, 6), verehrten den Gott Israël's (Jer. c. 35) und wohnten nach der Vorschrift ihres Ahnherrn in Zelten, verschmäheten den Grundbesitz, um die Freiheit zu wahren, wie es die Nabatäer gethan und enthielten sich des Weingenusses, um der Mäßigkeit zu huldigen. Daß sie auch Fleisch nicht genossen und daß sie ihren Kalender nach dem Sonnenjahre einrichteten, erfahren wir nur aus Mukammez-Hadassi und es ist möglich, daß die Recha-

biten jener Zeit diesen Einrichtungen folgten. Die Judghaniten (s. weiterhin) verboten den Genuß des Fleisches und des Weines (אוסרין הבשר והיין) nur aus Askese. Bei Schahr. l. c. ist zwar nur von dem Verbot der thierischen Nahrung die Rede, allein indem er daselbst erwähnt, daß Abu Isa seinen Anhängern die Enthaltsamkeit zur Vorschrift gemacht, so mag das Verbot des Weines darin mitbegriffen sein.

[130] Die Stellen bei Hadassi l. c. lauten: גם חייב ז׳ תפלות בכל יום לפני י״י ממאמר שבע ביום הללתיך; ferner אף חייבו אלה העיסונים שמנה עשרה חתימות של רבנים וקריאת שמע עם שלשה בכל יום. Das siebenmalige Beten alltäglich oder die sieben täglichen Betzeiten war nur arabischer Brauch, wie aus Hammer's „Zeitwarte des Gebets in sieben Tageszeiten" (Wien, 1844, 8) zu ersehen ist, wo die arabischen Benennungen dieser Zeiten mit deutscher Uebersetzung sich finden. Diese 7 Zeiten sind: Morgendämmerung, Morgen, Vormittag, Mittag, Nachmittag, Abend und Mitternacht. Abu Isa benutzte den Psalmvers 119, 164 „siebenmal täglich spende ich dir Preis" als Stützpunkt der Verordnung. Die Rabbaniten wissen nur von 3 Betzeiten (שחרית מנחה מעריב), wozu Dan. 6, 11 (vergl. noch Ps. 55, 18) die Handhabe abgegeben, obgleich nach der Apostelgeschichte 2, 15; 3, 1 folg. 10, 9 noch Schwankungen darüber geherrscht haben mögen. Schahr. l. c. spricht nicht in עשר צלאת von 10 Betzeiten, sondern von zehn (statt achtzehn) Gebeten und er meint die 18 Eulogien; denn er schließt: er gab auch die bestimmten 7 Zeiten zu diesen (Gebeten) an.

[131] Die Stelle lautet in Eschk. (l. c.) nach Herstellung des Textes מעט מדברי בני בירב מחזיקים הם כנבואה. Unter בני בירב versteht Ben Jerochim (Lik. A. 52) die Rabbaniten.

[132] Das Historische von diesem Kampfe giebt Grätz l. l. V. 189 ausführlich, wie auch Schahr. l. c. Von der Messianität, ohne seine Kämpfe zu berühren, erzählt Mukammez bei Hadassi l. c. אמר כי אשר טענו הנביאים בעד המשיח אני הוא המשיח והאל הכינני.

[133] Hadassi (l. c.) המציא וסדר כתובים וסדורים מדעתו בלי רוח נבואת אלהיך.

[134] Unter כתובים versteht man Nachbildungen prophetischer oder hagiographischer Schriften, wie sie in den Zeiten der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur entstanden.

[135] Unter סדורים sind Rituale zu verstehen.

[136] Schahr. l. c. nennt die Partei nach dem Beinamen עיסוים (Isawiten), Makr. l. c. nach dem Geburtsort אלאצבהאניה (Isfahaniten) und Mak.-Had. l. c. כת אבועיסי oder עיסונים (Isawiten), was vielleicht עִיסָוִים zu lesen ist.

[137] Der unbekannte Verfasser der unter dem Namen „Chillut" angeführten Schrift über die Spaltung zwischen Karäern und Rabbaniten (חלוק הקראים והרבנים) sagt zwar, daß von den 14 entstandenen jüdischen Sekten (דתות) zu seiner Zeit nur noch vier bestanden haben, ohne

die Isawiten bei den vieren mitzuzählen. Allein da selbst Maimûni nach mehr als vier Jahrhunderten in seinem Iggeret Teman auf ihn hinweist und Schahrastani seine sehr zahlreichen Anhänger bezeugt, so ist wohl anzunehmen, daß nicht blos die Folgen seines Messiasthums (bei Maimûni l. c. (ונשארו ישראל אחריו בעיר אספהאן בעוצם הגלות), sondern auch seine Reformen ihn überlebten.

[138] In der Erzählung des Eldad, wenn man von dem Sagenhaften absieht. Die Sage über Banu Musa (בני משה) war sehr alt und fand sich bereits im Midrasch, wie man aus dem Gutachten des Gaon Zemach, des Zeitgenossen des Eldad, sehen kann. Es heißt dort: ובי בני משה אצלם ונהר סבטיון מקיף להם אמת אמר שכן אומרים רבותינו במדרש שהגלה נבוכדנצר לויים בני משה ששים רבוא. Saadja zu Ps. 90 gedenkt ebenfalls der Banu Musa.

[139] Schahr. l. c.

[140] ר׳ גנאי ברוך, so benannt in einem alten kleinen Tikkun (Ritual) der Karäer, das Pinsker (s. Lik. A. 185) besitzt; ebenso in Hadassi's Eschkol 18a. Da wir jedoch kein Beispiel finden, daß in dieser Zeit Jemand zwei Namen führte, so scheint es aus Genaï ben Baruch entstanden zu sein, wie in einer alten Pent.-HS. (Lik. T. 29) משה מוחא für משה בן מוחא steht. Der Name גנאי kommt von جنّ sich verbergen, verhüllen, und ist dem n. p. סתור (Num. 13, 13) gleich.

[141] Hadassi l. c. 18a, wie dort zu verbessern ist.

[142] Bei Simcha Luzki in Orach Zaddikim unter סדר קריאת התורה anonym aufgeführt, aber hinter dem Tikkun (Anordnung) der Karäer heißt es zu Anfang ausdrücklich: והתקינו המנהג הזה להיות לכל ארצות העולם לקהלות ישראל (אשר) הולכים במנהג ר׳ גנאי (בן) ברוך ראש בית דינו של עזרא הכהן הגדול הסופר, und am Schlusse ist von מנהג גנאי wiederholt mit der ausdrücklichen Bemerkung die Rede, daß es kein rabbinisches Ritual sei.

[143] Karäischer Siddur I., S. 303. Elischa wird in dem Verzeichnisse des Chilluk (Lik. A. 106) mit dem Beisatz המלמד (der Lehrer) aufgeführt. Der Sohn des Efrajim (oder Frajim) mit Namen Jakob soll nach Ben Jerocham einen Commentar zum jerusalemischen Talmud geschrieben haben (Lik. A. 14), und das mag der Ben Frajim gewesen sein, dessen Ibn Esra zu Gen. 29, 15 gedenkt. הנוכה ist weitere Abstrakt-Bildung von חנך und bedeutet als Appell. Belehrung, Unterricht.

[144] Chilluk l. c.

[145] In seiner Einleitung zum Dekalog (Lik. A. 62). Die Stelle lautet zur Erklärung des לקדשו im Dekalog: (קדוש) אמרו הרבנין כי זאת המצוה לזכרו בקדוש היין ואלופינו אבי נסי מר׳ אבונדור זמר׳ עובדיה הבצרי ירחמם האל השיבו כי אין זה כי אם תובע הפרישות וכו׳.

[146] Hadassi l. c. nennt den Abu Isa לץ und בער oder גבר יהיר ולא

עובדיה בר׳ אלהים während der Bazraenser Obadja zu den karäischen Vätern gezählt und mit נ״ע oder י״א angeführt wird. Dazu kommt, daß bei Abu Isa das Obadja aus dem Beinamen Obeid Allah übersetzt, während hier Obadja Eigenname ist.

[147] Einl. zum Dekalog, (Lit. A. 62).

[148] In der Aufschrift des Tikkun von Genaï (Lit. A. 180) steht er hinter Acha und Mocha und vor Saul ben Anan; ebenso in dem Verzeichnisse Orach Zaddikim 21b vor Abu Nissi. Auf die Benennung Schüler Anan's in den karäischen Quellen ist nicht viel zu geben, da die Karäer in ihrer Ungeschichtlichkeit von irgend einer Persönlichkeit vor Anan nichts wissen.

[149] Chilluk l. c.; Ben Jerochim l. c. — Luzki in Or. Zad. l. c. hat aus אבו נסי und נח הבצרי zwei Personen gemacht, und in der Tabelle bei Dod Mardechai (11b) aus Ibn Zaghir steht nur רב נח. Die Kunja Abu Nissi führte er wegen seines Sohnes Nissi, הבצרי hieß er wegen seiner Herkunft aus Bazra am Tigris und nach Chilluk l. c. scheint er auch den ehrenden Beinamen נצני (Blüthenreicher) geführt zu haben (נח הנצני), welches Epitheton Ben Jerochim (Lit. T. 21) für Karäer geltend macht, woraus Orach Zad. ein ספר הניצנים erfunden. Der Eigenname נסי ist aus נסיה verkürzt; später wurde נסים als Eigenname gebraucht.

[150] Einl. zum Dekal. l. c.

[151] In einer handschriftlichen Sammlung religiöser Lieder (cod. Kstpl.) bei Firkowitsch (s. Lit. A. 128) hat sich noch eines derselben erhalten.

[152] Die Söhne Noach's, Nissi und Josef, werden in allen Verzeichnissen karäischer Väter angeführt; ein Natan b. Nissi und Nissi ben Natan im Tik. l. c. und in Or. Zad. l. c.

[153] Orach Zad. l. c.

[154] ספר בחשבון השמש וחשבון החדשים nach Abr. Ibn Esra in seiner Einleitung zum Pent.-Commentar. In seinem Iggeret ha-Schabbat heißt es: אמר יהודה הפרסי כי שנות ישראל היו שנות החמה בעבור שמצא המועדים בימים ידועים כי הפסח באביב שעורים ושבועות בקציר וסכות באסיף. In Bezug hierauf citirt ihn Ibn Esra zu Ex. 12, 1; Lev. 25, 19; Num. 3, 39. In Add. El. 6b heißt es: כשהשיב (הרא״בע) לר׳ יהודה הפרסי אמר שתחלת החדש הוא חדש הלבנה וכן אמר בספרו בעבור שחבר כשטען לר׳ יהודה הפרסי אמר אף רבי יהודה הפרסי לא דבר אמת כי מלת חדש תכחישנו. Vergl. noch 5a.

[155] Ibn Esra zu Ex. 12, 1 drückt das in Ig. ha-Sab. Gesagte in anderer Weise aus. Ebenso weiterhin, beginnend: ויש לטעון על יהודה הפרסי.

[156] פרוש על התורה.

[157] Or. Zad. 25b. Die einzige Stelle bei Ibn Esra zu Num. 3, 39, scheint aus dem Pent.-Comm. zu sein. Sie lautet: ויהודה הפרסי דקדק להביא ראיה ממספר כי פקודי הלוים הם הלק משלושה ושבעים מהלוים וכשאתה לוקח כמספר הזה מפקודי ישראל ואחר כן תקח כמספר פקודי הלוים

הבאים לצבא כנגר פקודי הלוים מבן חרש והיו קרובם, wozu Ibn Esra hinzufügt ולא אמר כלום.

[158] Siehe über diese HS. bei Pinsker Lik. T. 29-37.

[159] Der ungenannte Verfasser der masoretischen Fragen kennt die Zeichen und Namen געיה, מסולסל ברחוקה u. s. w. Von seinen gereimten Fragen, von denen Pinsker in Lik. T. 29 einige mitgetheilt, setze ich als Probe drei her.

1 Chr. 19, 13	וְיהוָ֣ה	למה אלה הטעמים משונים
Gn. 26, 1	מִהְיֹ֤ת	הגידו חכמים ונבונים
Ex. 12, 26	וְהָיָ֤ה	ובאמת תודיעו פתרונים
Jer. 15, 2	וְהָיָ֤ה	אולי יחנכם שוכן מעונים
Gn. 23, 8	ופגעו־לי	למה נחלפו אלה הפסוקים
Nu. 23, 13	וקבנו־לי	הגד אם תדע
1 S. 20, 20	לשלח לי	בחכמה ומדע
Nu. 23, 27	וקבתו־לי	אבין ואדע כי יש לך מדע
		כהימן וכלכל ודרדע

Ueber die Verschiedenheit der Accentuation im Dekalog.

אשאל אתכם חכמים ונבונים
בני אברהם הנאמנים
זרע יצחק הנמשלים ככוכבי עליונים
עין יעקב הנאמנים
למה עשרת הדברים הראשונים
ועשרת הדברים האחרונים
לא נקרו בטעמים מתכונים
והטעמים לעולם לא משתנים
ואשר יקראום בקול גדול מרננים
ולא נתחלפו סימני האומנים
הגידו אתם פתרונים
ובאמת תודיעו מענים
אלה הטעמים למה משונים
הגידו באמת ובתמים
אם אתם חכמים
ונודה לפני צור עולמים

[160] Siehe das vorhergehende Gedicht.

[161] Dieses Gutachten Haja's steht in En Jakob in der Erklärung zu Chag. Kap. 2. Daß dies sich auf diesen Samuel bezieht, ist LB. d. Or. 1851, c. 258, klar erwiesen.

Anmerkungen und Nachweise.

Zweiter Abschnitt.

¹ Dod Mardechai und Orach Zaddikim.

² Im Buche der Ueberlieferung heißt es ,וענן מבית צור היה, und da Makrisi und Andere berichten, daß Anan aus dem Osten erst nach Bagdad gekommen, so mag für בית צור zu lesen sein ,בצרה, wo er wahrscheinlich geboren ward. Bazra (בצרה) war seit Omar die Rivalin von Kufa und einer der Hauptsitze damaliger Gelehrsamkeit. Karäische Gelehrte vor und nach Anan waren aus Bazra. In Bazra ist auch die Religionsphilosophie der Mutazila entstanden.

³ Sef. ha-Kab. l. c. sagt: .ותלמיד חכם היה

⁴ Er starb 748. Die griechische Philosophie wurde erst unter Mamun (820) den Arabern durch Uebersetzungen bekannt.

⁵ Makrisi l. c.

⁶ Makrisi das.

⁷ Abraham ben David l. c. sagt von Anan: והכירו בו שמץ פסול מפני כן לא נסמך לגאון וגם לא סייעוהו מן השמים להיות ראש גלות .ומפני השינא שהיתה בלבו וכו'

⁸ Makrisi l. c. Saadja in dem Berichte des Chilluk (bei Pinsker, Lik. A. 103). In dem Saadja'schen Berichte, den der Verfasser des Chilluk aus dessen Schrift gegen Anan genommen, und die er ספור שקרותיו bezeichnet, ist freilich die Erzählung von starkem Parteihasse gefärbt, aber dennoch das Ausführlichste, was über Anan's Kämpfe und Leiden in Bagdad bei seinem Streben nach dem Exilarchat erzählt ist, da von karäischer Seite alle Berichte fehlen. Dieser Bericht verdient aber, trotz der Parteilichkeit und der nicht geringen Verwirrung, die in ihm herrscht, vollständig mitgetheilt zu werden, indem der Geschichtschreiber dieser Sekte sich das Richtige daraus leicht construiren kann. Die Stelle heißt in wörtlicher Uebersetzung: „Und er (Saadja) schreibt in dem Berichte seiner Parteilichkeiten, daß Anan einen jüngern Bruder gehabt mit Namen Chananja. Anan war zwar bedeutender als sein Bruder Chananja in der Gesetzeskunde und auch älter an Jahren, aber die Gelehrten seiner Zeit (die Collegien der Hochschulen zu Sora und Anbar) wollten ihn nicht zum Exilarchen einsetzen, weil er ein Uebermaaß von dreisten Ausschreitungen (aus dem Talmudismus) lehrte (ich lese למור für לומר) und weil ihm die wahre

Gottesfurcht gefehlt hat. Sie richteten daher ihr Augenmerk auf seinen Bruder Chananja, der außerordentlich bescheiden, verschämt und gottesfürchtig lebte, und sie setzten ihn zum Exilarchen ein. Um diese Zeit ereiferte sich Anan sammt allen gottlosen und ungläubigen Männern seines Anhanges, welche von der Rotte des Zadok und Boëtos übrig geblieben waren, und sie schürten absichtlich im Geheimen eine Spaltung an, da sie es öffentlich aus Furcht vor der Khalifengewalt nicht zu thun wagten; diese Partei setzte den Anan über sich zum Exilarchen ein. Die Sache wurde aber an einem Sonntage dem Khalifen bekannt und er ordnete an, daß Anan als Empörer sofort eingekerkert werde, um an dem nächstfolgenden Freitag gehängt zu werden. Im Kerker befand sich auch ein arabischer Gelehrter, dem als Gegner der orthodoxen Lehre des Islam ein gleiches Schicksal für den nächsten Freitag bevorstand, und dieser sagte zu Anan, nachdem er von dem Verbrechen seines Leidensgefährten gehört hatte: „Giebt es nicht in Eurer Tora Vorschriften und Lehren, die eine doppelte Deutung zulassen?“ „Wohl“, antwortete Anan. „Nun“, sagte der Araber, „siehe Dir genau die Deutung an, welche die Partei Deines Bruders den Gesetzen giebt, erkläre Du dieselben in derjenigen andern Weise, in der Dein Anhang Dir zustimmt. Sodann bestich den Vezir, daß er Dir Erlaubniß verschaffe, vor dem Khalifen zu sprechen, und hast Du dieses erlangt, so fragst Du ihn, indem Du Dich verneigst, ob er Deinen Bruder (Chananja) für Eine oder für zwei Religionsparteien zum Exilarchen eingesetzt, und wenn er Dir antwortet: für Eine, so sagst Du ihm dann, daß Du zu einer andern Religionspartei als Dein Bruder gehörest, und wie Du ihm die Unterscheidungspunkte zwischen Deinem und Deines Bruders System deutlich und klar machen wirst und Dein Anhang sich zu Deiner Ansicht offen bekennt, so wirst Du gerettet sein“. Und also geschah es. Anan suchte seinen Anhang dadurch zu täuschen, daß er vorgab, der Prophet Elijja wäre ihm im Traume erschienen und hätte ihm gesagt, daß er den Tod verdiene, weil er nicht im wahren Sinne der Schrift lehre, und er suchte seine Ansichten durch Discussion aus der Schrift herzuleiten, bis er seine Anhänger gewonnen. Sodann verwendete er, um sich vor dem schmählichen Tode zu retten und über die rabbanitische Partei zu siegen, viel Geld zur Bestechung, um eine Anhörung beim Khalifen zu erlangen, und als dies gelungen, sagte er zum Khalifen: „Die Religionspartei meines Bruders richtet ihren Kalender, ihre Feste nach den Berechnungen ein, während meine Religionspartei nur nach dem Sichtbarwerden des Mondes, nach den Jahreszeiten mit ihren sichtbaren Erscheinungen sich richtet und danach die Festtage bestimmt“. Da der Khalif selbst diese Ansicht in der Kalenderkunde theilte, so hatte ihm Anan's Ansicht sehr gefallen und er war ihm gnädig.“ Wenn daher Makrisi l. c. sagt, daß ihn der Khalif geehrt und hochgeachtet, so ist das nach der Unterredung zu verstehen.

9 Ed. Haarbrücker I, S. 41.

10 Jefet citirt dieses, wie Munk in Jost's Annalen 1841, S. 76 berichtet.

11 In Jefet's Comm. zu den kl. Propheten (Hebr. in Leyden, Warn. n. 12. f.) heißt es in einer Stelle: כמא שעשה ר' ענן נב"ע אשר אמר חפישו באורייתא שפיר. Diesen Grundsatz als oberstes Princip scheint Jefet nur als Citat gefunden zu haben, da zu seiner Zeit Anan's Pentateuch-Commentar oder Sefer ha-Mizwot bereits verloren gewesen sein mochte. Es mag im Vorworte seines Commentars gestanden haben.

12 הלכה למשה מסיני.

13 גזרות סייגים ותקנות.

14 בעלי החפוש, in der Nachschrift zu Jeschua's Sefer Arajot (ms. Leyden, Warn. n. 41).

15 Bei Pinsker Lik. L. 21 (hebr. übersetzt): וצירתם (של בעלי המשנה) כצורת ענן ובנימין ושאר המחליפים להרבנים שחברו ספרי מצות ואמר כל אחד מה שחשב והחזיק בראיות במה שקם לו שהוא מופת על אמתת דעתו ויתכן שתהיה דעתו מסכמת להאמת ויתכן אלת זה זכו'.

16 In dem Gutachten Nathronaï's, citirt in dem Siddur des Gaon Amram, heißt es: אלא הללו מינין מלעיגין ובוזין דברי חכמים ותלמידי ענן ירקב שמו (אבי אביו של דניאל) אל יהי לו מושך חסד שאמר לכל התועים והזונים אחריו עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי ועדיין הן בטעיתן ונעשו אומה לעצמה ותקן תלמוד של רשע ושל עול לעצמו.

17 שמועה.

18 Ebenso משמע im Talmud (s. Buxt. Lex. talm. s. v.). Jefet l. c. sagt: והמשך מי שעלה הצמחה שמועתו בעולם הוא ענן ז"ל ואחריו בנימין נ"ע ונתרחב זו במזרח ובמערב. Auch der Name שמעתא mag ursprünglich blos Auslegung bedeutet haben, wie man noch aus vielen Talmudstellen sieht; erst später bekam es die Bedeutung Tradition.

19 Wie diese Seite der Religionserkenntniß dem Grundprincipe des Karäismus zuwider ist und wie die spätern Karäer dieser Wurzel eine andere Deutung untergeschoben, werden wir weiterhin sehen.

20 Mos. Baschiatschi in מטה אלהים (ms. S. 16a) nach Geig.: וכן אמר ר' ענן ז"ל שזה האופן (קל וחומר) אמתי ממה שאמר הכתוב ערות בת בתך לא תגלה ואסר בת הבת ואם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה שהיא יותר חמורה ממנה.

21 ib. ואמר ר' ענן ראש הגלות ז"ל כתוב הכא וזאת התורה לכל נגע הצרעת וכתוב זאת התורה לעולה ולמנחה וכתוב הכא זאת תורת השלמים וזאת תורת הזב מה עולה ומנחה ושלמים ונגעי הצרעת אין אנו עושים בגלות עתה ונתבטלו אף טומאת מת וזב נתבטלו בגלות ואין אנו חייבים בשמירתם והכתוב לא חייב טומאת מת אלא במציאת אפר הפרה והכהן המשיח וכמו שנתבטלו אלו כך נתבטלה הטומאה כי טהרתם תלויה בם ובזמן הגלות אין יש אפר הפרה ולא כהן משוח וכמו שנתבטלו אלו והלוים בידי שמים כך נתבטלה ג"כ טומאת מת בגלות שלא יטהר זולת מי נידה.

22 ib. מבנין אב מכתוב אחד וכן נוטה הר' ענן לזה האופן.

23 In seinem Sendschreiben (bei Pinsker, Lik. A. 28): כי לא ללמד על עצמו יצא כי אם ללמד על הכלל כלו יצא וזה אופן מי"ג מדות. Daß er die des

Ismaël meint, wird noch aus seinem Gedichte (ib. 26) klar, wo es heißt: הלא כתוב בתורה כתים שלהם מפורשת, משלש עשרה מדות התורה נדרשת.

24 Jefet in seinem dritten Einleitungsgedicht zu den Entgegnungen wider Saadja's Schüler (Lit. A. 23) sagt: והתורה בחכמת כתנים כתובה בתורה, על הפשטים בכלל אמורה, ובפלאי חקים ומשפטים בשלוש עשרה מדות לחקרה.

25 Eschkol n. 174 folg.

26 l. c. (20a): שלש עשרה האופנים שהתורה נדרשת בהן והאחר עשר הסכמנו בהם.

27 Jenes (פרוש על התורה) wird von Ibn Esra in seiner Einleitung zum Pent.-Comm. und von Simcha Luzki in dessen Orach Zaddikim, dieses (ספר המצות) von Jefet in seinem Pent.-Comm. angeführt.

28 Mose Baschiatschi in seinem Werkchen זכור פסח (ms. Leyd. W. 12.) führt Anan's דינא דפסחא an, und die alten Blätter, welche er von Anan gefunden (מצאתי דפים ישנים מדברי פעולת ראש הגולה ר' ענן), wo das verzeichnet war, mögen aus dessen ספר דינין gewesen sein. Ein anderes Citat in ספר הישר von Jeschua ben Jehuda (Lit. A. 66) scheint aus דינא דעריות geschöpft zu sein. פרק בספור וכו' daselbst heißt wahrscheinlich פרק בספר רבנו ענן.

29 פרקים. Siehe die vorhergehende Anmerkung.

30 Durch א, ב bezeichnet.

31 Hadassi sagt in Eschkol n. 174: ומשכילי קבעו מטרות התורה ... סדות וגו' ובראש אנו לומדים ומלמדים בכל התומר

32 Dieses nannte man על החשבון, jenes על ראיית הירח oder על האביב oder ראות הירח oder לבקש הירח. Siehe folgende Anmerkung.

33 In Adderet Elijjahu von El. Baschiatschi (Koslow, 1835, f.) unter ענין קדוש החדש wird dieser Gegenstand ausführlich behandelt. Bl. 8—23.

34 In einer Anfrage Nissims an den Gaon Haja heißt es (Maor zu Jom-Thob. 7): למה אמר ארונגו שבנו ארץ ישראל הוספין ראש השנה שני ימים הלא אנו רואים עד עתה שאין הופסין אלא יום אחד.

35 In der oben erwähnten Stelle in Saadja's Bericht (Chilluk l. c.) soll Anan zum Khalifen gesagt haben: כי דת אחי על החשבון ועבור התקופות ודתי על ראיית הירח ועבור האביב והמלך ההוא היה חשבונו על הירח והאביב. Ebenso sagt Thobijja (Lit. A. 95): והיה ישראל כן עד שקמה מלכות ישמעאל וחדש דת לבקש הירח ועמד ענן וכו'.

36 So von Jeschua, Ahron ben Elijja u. A. in Adderet l. c.

37 Siehe Add. El.

38 Siehe seinen Pent.-Comm. zu Ex. 12, 1.

39 Diese sind: 7 Tage des Mazzotfestes, 1 Tag des Wochenfestes, 1 Tag des Posaunenhalls, Sühnetag, 7 Tage des Laubenfestes und 1 Tag Schemini Azeret.

40 Jos. j. K. 6. 3, 3.

41 Add. El. 39 d: ואמר עוד החכם רבי ענן שצריך שתאפה המצה בין הערבים שנאמר בערב תאכלו מצות.

[42] ib. ור' ענן נ"ע אמר כי צריך להעשות המצה מתשעורים לבד ממה שאמר הכתוב לחם עוני ר"ל מאכל עניים.

[43] ib.: עוד אמר (ענן) שהמצה אשר תעשה ראשונה עם הפסח תעשה עוגה על האש ולא בתנור כדי שתהיה כדרך צלי. Aber alle diese Ansichten verwerfen die Karäer. Der Bestimmung aus Gerstenmehl setzen sie [illegible] מיני דגן entgegen (ib.); zu der Vorschrift über das Backen בין הערבים sagen sie ib. זה מבואר בבטול מפני שזה המאמר נאמר בעבור האכילה לא בעבור האפיה, und über Letzteres sagt El. Baschiatschi (ib.): ואלה סברות וזולת הכתוב וכבר השיבו החכמים על דבריו וכבר ספר החכם רבי ישועה שאפילו תלמידיו השיבו על דבריו:

[44] Menachot 65. Siehe mein hebr. und chald. Handwörterbuch s. v. שבת.

[45] Ausführlich ist dieser Gegenstand in Add. El. 40 c bis 43 b behandelt, wo die entgegengesetzten Ansichten der Rabbaniten sehr ausführlich widerlegt werden. Die Meinung, unter שבת den ersten Pesach-Tag zu verstehen, widerstreitet nach den karäischen Lehrern mit der talmudischen Annahme, daß das Wochenfest am 6. Siwan fallen solle, weil nach der alten Neumondbestimmung nicht immer der 6. Siwan mit dem 50. Tage nach ממחרת השבת zusammentrifft. Die Septuaginta, Josefos und Philon (de Septenario, p. 1181) haben bekanntlich die rabbanitische Ansicht.

[46] Aus dem Werke des Pinchas, welches Ben Jerochim im 8. Kapitel seines ספר מלחמות יי ein ספר במליצה und Hadassi im Eschkol 86 a ספר פנחס nennt, wird ein Vers über das Wochenfest citirt, der diese Ansicht ausspricht. Siehe oben Abschnitt I., Anm. 77.

[47] Hadassi im Eschkol l. c. sagt von Meswi und den Bazrensern: אם גם הוא כי חג השבועות ביום ראשון לעולם אלא אינו יודע איזה יום ראשון וזו הדת גם הוא לאנשים מבצרה לקרוא בדעתו והורהו לעדתך. Vielleicht meint er mit den Männern aus Bazra die Anhänger und Genossen Anan's, die zum großen Theile aus Bazra waren, und der Berufene (קרוא), der bei der Gemeinde (עדה) gelehrt, ist vielleicht Anan.

[48] Josefos, Alt. 3, 10, 6 Ἀσαρθά, d. h. עצרתא, cor. [illegible]

[49] In Add. El. 40 b heißt es: ולכן חזבו החכמים שהיו ישראל במדבר ובחשבה אחרים בבבל היום ואבלי ציון הם כזה מערב עד ערב לפי זמן הצום.

[50] Die Stelle in Adderet Elijjahu 29 c lautet zu diesem Verse: והבר ענן נ"א אמר שתחתיו ומקומו יורו לענין אחד והטעם ששניהם יורו על מעבר והטעם על מקום. ורחב אמנם תחתיו יורה על מקום רשותו עד אלפים אמה שהוא מגרש העיר ללכת אל המדרש והכנסת ומקומו יורה על זאת המדה בעצמה שהיא עד אלפים אמה. אמנם אינה תחת רשותו כי יש בתוכה גוים und weiterhin ib. ומה שאמר רבי ענן שתחתיו ומקומו יורו לענין אחד והטעם על מקום הרחב אמנם תחתיו יורה על מקום רשותו ומקומו יורה על מקום שאינו ברשותו. Die Karäer haben übrigens diese Ansichten Anan's nicht angenommen. Binjamin Nahawendi, Sahl, Jefet, Lewi ben Jefet, Ahron ben Elijja verwerfen seine Auslegung.

[51] Abd. El. 26 a: והנשיא רבינו ענן אמר להעשות המילה סמוך למוצאי
שבת אחר ביאת השמש, über welche Verlegung auf den Sabbatausgang Lewi ben Jefet Gründe aufsucht, indem er bemerkt, daß auch zu seiner Zeit ein berühmter Gesetzeslehrer dieses Verbot eingeschärft habe; nur die spätern Karäer sind grundsätzlich davon abgewichen ib. ib. Lewi ben Jefet in seinem Buche der Gebote (Lik. A. 90) sagt darüber: הדבור במילה בשבת קצתם הסמיך
על קבוץ האומה וספרתי ענן ראש גליות ישראל יר"א היה (אומר) ימול בעת
אשר המעשים בו (אינם) אסורים והוא במוצאי השבת אחר ביאת השמש והוא
עושה זה בעבור לחוש הרפואות בחול. ועם זה כבר שמעתי כי אנשים במקום
(אשר) שמו היה ובמקומות אחרים לא יראו להמול בשבת ובעל ספר האורים
(ס' המאור) יר"א זכר כי מקצת החכמים לא יכשירו עשות המילה בשבת.
Ebenso sagt Hadassi im Eschkol: וכן משכילנו ענן אמר לעשות המילה
ביום השבת כי אם בין השמשות למען רפואתה
בחריש ובקציר תשבות אמר ענן [52] Ibn Esra zu Ex. 34, 21 sagt:
ימות שמו כענן כי זה על משכב אשה. Dem Anan folgten hierin die ältern
Karäer, und Lewi ben Jefet sagt (s. Abd. El. 28 b): כי מקצת הקראין אמר
תשמיש המטה מה מפני כי השם אמר למשה לך אל העם וקדשתם וכו' וידענו
מה שהקדושה הוא הפרוש מן האשה וכו'. Ebenso sagt Ahron ben Josef in
Mibchar (Abd. l. c.): והכמינו אסרו תשמיש המטה בשבת ומלת לקדשו ראיה
לדבריהם.

[53] Abd. 31 b heißt es: הראשונים כחכמי רבינו ענן והמשכים אחריו
היו אוסרים שמסורה ההולכת היא שמאמר לא תבערו ואמרו שכל עת שהאש
דולקת בשבת באוהל האנשים אסורים בלאו ועל זה חוב שנכבה אותה בשבת
במוצאה דולקת. Dieser ananitischen Ansicht huldigen sämmtliche alte Lehrer, als Ben Jerochim (Milch. c. 10), Jeschua (Abd. l. c.) u. A. und wie wir aus Jefet (in seinem Comm. zur Stelle), Lewi ben Jefet und Ibn Esra ersehen, hat Saadja gegen Anan's Ansicht geschrieben. Ibn Esra sagt zu dieser Stelle: והגאון רב סעדיה חבר ספר נכבד תשובות על המכחישים על
קדמונינו על נר שבת.

[54] Siehe Pinsker, Lik. A. 37: ואני יודע כי לא עשיתם זה אלא
נתתם הנר עליכם בשבת כדמות מבצר וחומה למען לא יבאו בני מקרא יצ"ו
ויגלו לעיני הכל מה שהוא נסתר מעיניכם.

[55] Die העתקה wird nach Abd. El. 62 a von קבלה der Rabbaniten darin unterschieden, daß jene dem Wortsinne der Schrift keine Gewalt anthut (ההעתקה מסכמת למשמעות הכתוב), während die קבלה der Schrift widerspricht oder neben der Schrift als Besonderes einhergeht. Die קבלה giebt sich als sinaïtisch (מסיני), als besondere den Soferim überlieferte Tora (תורה שבעל פה) aus, während die העתקה sich weder als sinaïtisches noch als mündliches Gesetz, noch als Lehre der Soferim ausgiebt, sondern einfach als eine von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte Deutung schwieriger Schriftworte, der Thiernamen u. s. w., oder der in der Gemeinde gebräuchlichen Arten von Gesetzesausführungen, wenn diese nicht durch Autoritäten aufgedrungen worden sind, erscheint.

[56] Wie מִמּוּל פָּנָיו Ex. 28, 27 vorn heißt, so מִמּוּל עָרְפּוֹ Lev. 5, 8 von hinten; die gewöhnliche שחיטה ist nach der הערקה vorn, und, wie Abd. l. c. erklärt ששם הסימנים אשר בם מקורי הדם בפני הצואר, die מליקה ist ממול הערף.

[57] Jeschua ben Jehuda in seinem Pentateuch-Commentar zu Lev. l. c. zitirt folgende Stelle von Anan: ואמר ענן הנשיא כי זה שאמר ומלק את ראשו הורה על ב' דברים הא' כריתת העולת הזאת ונתיקתה כזאת המליקה והב' כי זאת המליקה לעוף כמו השחיטה לעולת בהמה והו' השחיטה תעשה בצואר (Lik. A. 73), und Menachem Gizni (Pinsk. Lik. A. 58) sagt: והמליקה בערף. Somit war מליקה bei den Opfern, nach Anan, ohne שחיטה, wogegen Saadja sich ausspricht. In Bezug auf die Anwendung berichtet Jeschua (s. Abd. 63 a): הדעת האחת היא דעת רבינו ענן שאמר שאין שחיטה בעוף כלל אלא מליקה מפני שאין הבדל בין מה שיעשה למקדש ובין מה שיעשה חוץ מן המקדש; ferner berichtet derselbe ib. במליקת העוף: והחכם ר' ישועה אמר שתלמידי ענן שהם נקראים ענניים שבו מזאת הדעת.

[58] Der Karäer Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-Oscher zu Lev. 11, 19 sagt: מי שען יר"א אמר את התרנגלת לפעך כי מצא שמו בלשון ארמית דוכפתא וכמהומה לו כי הוא הדוכיפת.

[59] Jakob ben Ruben l. c. sagt: ושמעתי כי מלך הרמלי היה אומר כי התרנגלת היתה מוקרבת במזבח והיה נשבע על זה והכשרון כי תורים הוא התרנגלת והשומנים מן אומרים גם בימי אומר בן. Bei Hedassi im Eschkol ha-Kofer (f. 98) heißt die zurechtgeschobene Stelle nach el-Mukammez: אמר זה אבו עמראן בימי מלך ארמלי והעיד (אבו עמראן זה) העדן כי מלך ארמלי עמד בבית המקדש ונשבע כי התרנגול הוא אלדיך מסוגת האמנה ודוך אחת; ואמר כי היה נקרב במזבח אלהים. Diese Stelle bedarf zur Enträthselung einer näheren Erklärung, und diese möge hier folgen: Abu Amran ist der jüdische Sektenstifter Meswi (Musa) el-Safarani, um 800, später el-Tiflisi genannt (s. weiter unten). Malik (מלך) war nach Makrisi (bei de Sacy Chr. ar. I. 117) ein Jünger Anan's und ebenfalls Sektenstifter vor Abu Amran. Er lebte zu Jerusalem, das nach dem Arabischen בית המקדש heißt, woselbst auch sein Meister gelebt, und Abu Amran Meswi el-Tiflisi beruft sich in dieser Hinsicht auf ihn, daß das Hühnergeschlecht zu den reinen Vögeln gehört habe, opferbar gewesen sei und daher zum Genusse erlaubt sein müsse. Nach dieser geschichtlichen Grundlage über Malik komme ich zu dem Sprachlichen. זרזיר מתנים Spr. 30, 31 erklärte Malich durch אלדיך, d. h. arabisch Hahn (s. mein WB. s. v. דוכיפת), wie bereits die LXX, Syr., Ar., Vulg., Aq. erklären. Im Mibchar zu דוכיפת Lev. l. c. heißt es: ולא נסמך על שבועת מי שאמר כי התרנגול היה נקרב; es gab demnach noch später eine Partei, die es mit Anan's Ansicht hielt. Jakob ben Ruben zu Dt. 14, 18 sagt ferner darüber: אבל תגלות יש אומרים כי לא נאכל אלא תוך זמן יונה ומן הקראים אומרים הלא ישובו אל קבוץ ישראל כי יתקבצו כגבולן אל בתי ישראל גרושה היא בידיהם כי התרנגולים טהורים ואם תאמר שמעתי יקראו לתרנגלת בלשון ישמעאל העמוק דוכיפת אמרתי לא יכשר שנקח

מבעלי לשון נכרית ראוי על תורת הקדושה כי יש לנו דברים מותרים ובלשון סוריאני דרוע אסורין עם הפורים חזיר ולא נגור אותו מן חזיר וכ"ש כי השונים ומקצת הפותרים יאמרו כי חזיר הוא תרנגול. Ueber Harmali s. weiterhin.

60 In Sef. ha-Oscher l. c. heißt es: ודבר ענן ראש הגולה אמר כ' סימנים אשר ישאף מים ויאכיל אפרוחיו וכו'.

61 S. oben. Gewöhnlich jedoch blos טומאת המת, wie es ausführlicher in Add. El. 76 a heißt: die Gelehrten streiten über die Geltung der Vorschrift bei Verunreinigung durch einen Todten im Exil. Einige sagen, sie sei nicht anwendbar, da die vorgeschriebene Reinigung durch אפר הפרה nicht zu ermöglichen sei. Es sind besonders die Ananiten, welche dies behaupten und denen Sahl und Jefet widersprechen.

62 In Add. El. 70 c heißt es: אמנם החכמים נחלקו על שעור הנבלה מהם אמרו והם הענניים שנבלה בכלל נאמר על כלל דגוף המת אמנם חלקי המת לא יקראו נבלה; ebenso daselbst Kirkisani (bei Jakob ben Ruben in Sef. ha-Oscher zur Stelle): ואשר אמר ר' ענן ע"ה כי הנבלה שם לגוף בכללו ואם יכרת מקצתו יבטל סמני השם אבל תלמידיו (של ענן) מחייבים הטומאה מכלל החתיכות כמו העור והחתיכה מן הבשר וכו'. Ferner Jeschua in seinem Pent.-Comm. (Lik. A. 74); ואדוננו ענן פתר כן כי הנפל אם יש בו צורת אדם ואין יודע בין זכרות ונקבות יטמא לנגעי נשים.

63 Mose Baschiatschi in seinem מטה אלהים (ms.) sagt: וכן אמר רב ענן ז"ל שזה האופן אמתי (קל והחמר) מטה שאמרו הכהנים ערותיכם בתך לא תגלה אסור בת הבת ואם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה שהיא עתר חמורה ממנה. Eine andere darauf bezügliche Stelle findet sich in Sefer Arajot des Jeschua ben Jehuda, die einen Theil seines Sefer ha-Jaschar bildet, und über Sprache und Anordnung des Anan'schen Werkes einige Einsicht gewährt. Die Stelle lautet (Lik. A. 69): פרק מספרי רבנו ענן ...
אמר (א) ואסור ליה לזכר למנסב אשת אביו ואסור לה לנקבה לאנסובי לבעל אמה ולבעל אשת בעל אמה ולבעל אשת אביה: ב) ואסור ליה לזכר למנסב אשת בעל אמו דדומיא דאשת בעל אשת אביו דגברי בעל אשת בעל אמו היא לכך אסורה אשתו ואסור לה לנקבה לאנסובי לבעל אשת אביה דדומיא דבעל אשת בעל אמה בנשים אשת בעל אשת אביה היא לכך אסור בעלה והאני דתניא לאשת אביו לספוי בהוראה הלין קרובות וקרובין דפרשינן בהוראה וכו'. Und in gleicher Sprache und talmudischer Weise wird der ganze פרק fortgeführt.

64 Eschkol, Alfab. 25 b.

65 Add. El. 101 c.

66 ib. ib.

67 Jalkuth Schim. I. §. 317 nach wa-Jikra rabb.

68 Makrisi und Schahrastani l. c. und s. de Sacy l. c. I. 326; Hadassi in Eschk. N. 99 (ms.) und darnach in ס' חותם תכנית 54 a und 6 a.

69 Die Stelle aus Saadja's Streitschrift gegen Anan ist in hebräischer Uebersetzung angeführt in Jeschua ben Jehuda's Abhandlung

יהי מאורות, von seinem Schüler Thebija übersetzt und bearbeitet. Die Stelle (Lit. A. 95) lautet: והיו ישראל בן תמיד עד שקמה מלכות ישמעאל וחדשו דת לבקש הירח ועמד ענן ראש הגולה בימיהם לבקש השרות ונעה אחריהם בעבור לעזר. Danach in Chilluk (Lit. A. 103).

70 Diese Stelle ist bei Jefet in seinem Comm. zu den 12 kl. Propheten (ms. Leyden) citirt und daraus von Dukes, Beitr. S. 26, mitgetheilt.

71 In seinem Pent.-Comm. zur letzten Sidra (Lit. T. 20-21).

72 Lit. A. 101.

73 ib. 34.

74 Orach Zadd. 19; Chotam Tochnit p. 56.

75 Lit. A. 9.

76 ib. A. 25. Noch deutlicher Sahl am Eingange seiner Tochacha.

77 ib. 92. 94. 103.

78 ib. T. 92.

79 Lit. A. 73.

80 Lit. T. 13 nach Sahl und Jakob ben Ruben.

81 Ben Jerochim in Milchamot. Siehe weiter unten.

82 Vorwort zu ס' אפריון עשה.

83 Lewi ben Jefet in Sef. ha-Mizwot und Sahl in der Tochacha (Lit. A. 33 und 90.)

84 Lewi ben Jefet l. c. (Lit. A. 92) erklärt עֲנָנִיִּים durch והם על דרך ענן.

85 Makrisi l. c.; Schahrastani l. c.

86 Jeschua ben Jehuda in seinem Comm. zu Lev. (Lit. A. 71): והו (המליקה) אשר ספרו הראשונים אשר ראו המקדש וכו' ולא נפל חלוף בין הרבנים ובין הענניים. Der Ausdruck אשר ראו המקדש heißt: die Jerusalem gesehen und dort an der Quelle gelernt. Lewi ben Jefet in seinem Sef. Mizwot (Lit. A. 92): ויש באלה המצות חלוף מהם בין הרבנין ובין הקראים ומהם בין הקראים ובין הענניים. Und in Bezug auf diese Gesetze und auf die Speisegesetze: התורות הקדמוניות כאשר אמרו הענניים (Lit. ib.). Namentlich aber werden sie häufig bei einzelnen Gesetzesbestimmungen in den darüber handelnden Werken, wie in Adderet von El. Baschiatschi, genannt.

87 Im Comm. zu Ps. 61, 1.

88 Sef. Mizwot l. c.

89 Lit. T. 42.

90 ib. A. 62.

91 In dessen Sefer ha-Oscher.

92 Man nennt dieses על פי קבוץ השמש והירח.

93 In seinem Mahnungsschreiben (Lit. A. 33): והם עושים את המועדים שני ימים יום אחד בראיית הירח ויום אחר כאשר עשו מלפנים.

94 Bei Ben-Jerochim im Comm. zu Ps. 119, 176 heißt es: תעיתי כשה אובד ללמד שזה המזמור כלו נאמר על אנשי הגלות אין ספק בו ובאמרו מאן-אוברים היה עמי הודיע שהיה ישראל מתחלה ועד סוף (באה)

מן רועים ושעל בן הוד פעלי מקרא ישע"צ מתקוממים נגד הנשיאות של הרבנים וקבלו על עצמם שלא יהיה להם נשיא בזמן הגלות.

95 Der Verfasser des Chilluk nennt ihn שאול המשכיל בן הנשיא הגדול ר' ענן, der des Tikkun הנשיא שאול und Ben Jerochim שאול ראש הגולה (Lit. A. 62 und 186).

96 Ben Jerochim zum Dekalog (Lit. A. 62) führt von ihm an: וכבר מר שאול ראש הגולה יר"א פתר (לא תנאף) שהוא אזהרה על כל מיני ניאוף וזנות בין באשת איש בין בפנויה בין במשכב זכר ובין בחיה ובבהמה. Andere Citate führen auf dasselbe Werk hin.

97 Tikkun in Lit. A. 186.

98 Er wird von den Karäern מלך ארמלי oder מלך הרמלי und von Makrisi (l. c.) blos Malich, ein Jünger Anan's, genannt, und daß man es hier nicht mit einem König Harmali zu thun hat, sieht man, abgesehen davon, daß ein solcher König nicht existirt hat, schon daraus, daß er wie ein gewöhnlicher Schriftsteller citirt wird (מלך ארמלי היה אומר), daß er das hebräische זרזיר erklärt, dem Anan, seinem Meister, in Bezug auf den erlaubten Genuß aus dem Hühnergeschlechte entgegentritt, das hebräische תורים erklärt und die Behauptung aufstellt, daß man beim Bestande des Tempels Vögel aus dem Hühnergeschlechte geopfert habe.

99 Harmala war ein arabischer Name. Unter den Anhängern der Ueberlieferung des el-Schafii war auch ein Harmala Ibn Jachja el-Ja'gibi (Schahr. ed. Haarbr. I., S. 243), und einen solchen Namen führte Malich's Vater, da er selbst ebenfalls einen arabischen Namen geführt hat.

100 In Hadassi's Eschk. n. 98; Makrisi bei de Sacy l. c. I. 117; Jakob ben Ruben in Sef. ha-Oscher (Lit. A. 84).

101 Es wird von ihm gesagt: עמד בבית המקדש (Eschk. l. c.) und בית המקדש ist Jerusalem, nach dem Arabischen gebildet.

102 Makrisi l. c.

103 Eschk. l. c. Siehe oben Anm. 59.

104 Siehe oben Anm. 59.

105 Siehe oben Abschn. I.

106 Er nennt dieses System נקודות ומשרתות ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער und unter נקודות versteht er das Vokalsystem, unter משרתות ופסוק טעמים das Accentsystem, insofern die Accente aus trennenden und verbindenden bestehen und חסרות ויתרות waren ein Theil der Masora. Er sagt von diesem Systeme nach Ps. 78, 69, בנוי כמו רמים, es sei wie hohe Zinnen aufgebauet.

107 Unter הלכות scheint er entweder die Sammlungen der sogenannten kleinen Traktate zu verstehen, die הלכות דארץ ישראל heißen, oder die Halacha's von Simon Kahira. Was er unter תוספתות קטנות und תוספתות גדולות verstanden, ist nicht klar, da wir nur eine Art Tosifta's haben.

108 Er nennt sie ספרי חכמה oder המדרש und als Zweck, zu verstehen מעני הנבואה והחזיונות und um lesen zu können התורה והדתות

109 Er nennt sie ספרי המתקוששים, welche die Erkenntniß geben מן השכל והפלילה והקדמות והקשים.

110 Er nennt sie nach Zach. 2, 8 עיר פרזות.

111 חכמים בעלי תושיה und הפוהרים הפלילים.

112 ראשי פתיחות הספרים והפתרונות als למודים.

113 Eschk. n. 87.

114 In der Einleitung (Lik. T. 40) sagt er: שם הספר וייחסו וכנויו ושאני בדאתיו מלבי ומפי נכתב בדיו ששמו ביתן המשכילים והנכונים שלא ישפוט על דברי עד שיבין בדברי שיש בו שברון הנצים והמלינם. Ferner: מריבי ונצי (ספרי הרבנים).

115 ib. שאינני מהלכות ובעלי משנאות אבל יש בו צדק בעלי המקראות.

116 ib. ובנויו ספר פלס באור המצות וכו׳ לאחר שראיתי בכל לשון ופתרון. Ferner ib. 38: כשנגעתי מצאתי מעט מהרבה בחקירה והגיון בכל ספר ופתרון יוני ואדומי עברי וארמי וראיתי שאני מקיים המצות והחקים כשלא כתוב בתורה לא היה ולא נברא, ביארתים בשפה ברורה בלשון צחות בדברי העברים ולא בלשון אשורים וארמים.

117 Lik. T. 223.

118 Als ס׳ לא תנאף (עריות), ס׳ טומאה וטהרה, ס׳ תפלה, ס׳ טומאת מת, סדר שעטנז.

119 Firkowitsch in der Krim hat die HS., פרוש עשרת הדברים überschrieben, zufällig erhalten; sie faßt 25 Quartblätter in sehr alter Schrift, und Pinsker hat sie in Lik. A. 2—13, wozu noch ib. T. 37—41, abdrucken lassen, nur ohngefähr ein Drittel gegen das Ende hat er weggelassen.

120 Siehe die vorige Anmerkung.

121 Lik. A. 9: Die Wissenschaft (דעה) zerfällt nach ihm in 2 Haupttheile, in דעת העליונה בשכל, d. h. Metaphysik, und in דעת המוסר, letztere aus דעת החבור, Arithmetik, דעת המספר והמנין Geometrie, דעת חטפחות והמדה והמזלות Astrologie und Astronomie, דעת העגבים והקולות Musik, bestehend.

122 Bei aller Einschärfung, das Talmudstudium zu treiben, verbietet er doch, חכמת שקר סופרים zu lernen, die er חכמת רעה nennt (Lik. A. 8), worunter er die mystischen Schriften über Gott, Welt und Engel zu verstehen scheint. Da derartige Schriften gewöhnlich namenlos verbreitet wurden, so verbietet er ausdrücklich, namenlose Schriften zu lesen, oder auch solche Schriften, die fälschlich einer alten Persönlichkeit zugeschrieben sind (בעשיית הספרים העשויים על שם הצדיקים).

123 Die Stelle lautet: אני נסי בן נח, באין חי ולא כח, הנקרא רב ניחות להקריב אח. Weiterhin ist רב אחא in רבי אח zu corrigiren.

123a Lik. A. 73. 74.

124 S. mein WB. s. v. הרא.

125 Kiddušchin 72a. עד מדי זו חמדן וחברותיה ואמרי לה זו נהוונד וחברותיה. Nächst diesem wird von Rab in Babylonien (ib.) הלוון und נהוונד zusammen genannt, als ebenfalls zu Großmedien gehörend. Zu den in

der Nachbarschaft Nahawend's gelegenen und dahin gehörigen Städten zählte Samuel (ib.) ברך, מושכי, מוסקי und כומקי, die noch nicht entziffert sind.

[126] Hadassi in Eschk. n. 318 nennt sie יושבי ההרה אנשי ההרים oder (ib. 98) und meint beispielsweise die Gemeinden von Dawend und Nahawend.

[127] Kid. l. c.; Natan ha-Babli in Juch. 124 a.

[128] Kid. l. c.

[129] ib. l. c., גנזך של מדי Semachot c. 12, und man soll zu gewissen Zeiten drei Jahre gebraucht haben, ehe eine Nachricht nach Palästina gekommen. Der Tannait Akiba (Aboda Sara 39 a; Bereschit rab. c. 33) reiste nach Gansak, und fand, daß die dortigen Juden Nichts von der Entwickelung des rabbanitischen Judenthums wußten oder nur verworrene Begriffe davon hatten.

[129a] Add. El. 67 a: שהכתוב לא אסר מן החלבים רק חלבי קדשים לא חלבי הולים.

[130] Ahron ben Elijja in דיני שחיטה c. 19: וישראל. נחלקו לב׳ דעות בענין החלב מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים וגו׳ וזהו דת משוי והנמשכים אחריו.

[131] Add. l. c. ואל זאת הדעה נמשכו משוי העכברי וסיעתו והביאו ראיות מן הכתוב לאמה זאת הרעה.

[132] Hadassi im Eschkol nach el-Mukammez sagt von Meswi Baalbekki: התיר החלבים מבהמות חולין וגו׳ וזה הדת לקח מאנשי ההרים מחליפי תורתך.

[133] Thobijja in Ozar Nechmad 10 sagt: דע אחי כי זה הפיתוי הלך זכר דברי מישו אלעכברי ואשר הלכו אחריו הקראים בהתרת חלבי חלין.

[134] Jos. el-Bazir in Sef. ha-Neimot s. Lit. T. 27 u. A. 199.

[134a] דת אבן אל-תונרי. Lit. l. c.

[135] Ez Chaj. (ed. Delitzsch) S. 18 u. f. ib. 247 u. 301.

[136] אבן סויר, zuweilen אבו סויר geschrieben, immer mit אלתונרי zusammen genannt. Daß Ben Jerochim sie כספרי חיצנים nennt, ist von seinem Standpunkte aus, daß sie ובתורתו ובנביאיו כפרו לכפירה באל מספרים, ganz richtig.

[137] Im arab. Comm. zu Kohelet, 7, 16, nach der hebr. Uebersetzung Lit. T. 27.

[138] Lit. A. 137.

[139] Lit. T. 27.

[140] Ben Jerochim in seinem Milch. c. 12; danach in Dod Mard. und Orach Zadd.

[141] נהונדי oder נהאונדי, von der Stadt Nahawend benannt, schreiben Ben Jerochim im Vorw. zum Kohelet-Commentar (Lit. A. 109), und ebenso Schahrastani, Jefet, Jakob ben Ruben u. A. Die Schreibung באונדי ha-Awendi, obgleich Awend wie Dawend und Demawend benachbarte Ortschaften waren, ist offenbar ein Versehen des Hadassi, dem die Spätern nachgeschrieben.

[142] Daniel ben Mose soll ein Enkel Anan's (nach Nathronaï) gewesen sein, und da dieser c. 765 gestorben, so muß Daniel, als Zeitgenosse Joschija's, um 910 geblüht haben, und wenn Benjamin älterer Bruder war, um 800. Siehe weiterhin. Beide zeichnen sich ben Mose und beide werden als Zeitgenossen des Joschija, des Enkels Anan's, bezeichnet. Wenn Nathronaï den Daniel als Enkel Anan's bezeichnet, so kann dies vielleicht mütterlicher Seite gewesen sein, was dann auch von Binjamin gelten würde.

[143] Jefet im Comm. zu den 12 kl. Propheten (ms. Leyden): וראשן כי שגלה וצמחה שמועתו בעולם הוא ענן ז"ל ואחריו בנימין ירחמהו עושהו ונתרחבה זו במזרח ובמערב.

[144] Ben Jerochim zu Ps. 69, 1: אחר כך (אחר ענן) נגלה בנימין והוסיף וחקק תלה דברים שהיה ענן י"א מדבר בהם אחר מנהג הרבנים.

[145] Jefet l. c. באחת מספריו.

[146] Jeschua ben Jehuda in seinem Comm. zu Ex. 21, 7 (Lit. A. 72), wo es heißt: אמר בנימין הנהונדי ז"ל לא תצא כצאת העבדים בשרות ובכרמים כמנהג אנשים וכו'.

[147] Jefet zu Jes. c. 53.

[148] Jefet zum Schluß von Daniel. Nachdem er die Deutungen von Josef ben Bachtawi, von den Rabbaniten, von Fajjumi, Ben Jerochim u. A. vorgeführt, sagt er: ובנימין יר"א הולך על עיקרו שהם שנים. Ferner Ben Jerochim: וכבר אחז דרך בנימין וטעות כלם הוא בעשותם אלה הימים שנים. Dann: אמנם בנימין יר"א עשה אלפים וג' מאות ממשכן שילו וכו' וכבר נשארו לנו כחשבונו כמו ארבע מאות שנה (לקרן זעירא). Lit. A. 32.

[149] Lit. A. 109.

[150] ib. ib. Ben Jerochim im Vorworte zum Kohelet-Commentar polemisirt gegen Binjamin's Allegorisirung, von welcher er Beispiele anführt und die er mit den Worten abweist: הראשון מישהחל אלה הענינים בנימין אלנהאונדי יר"א ואין הענין כמו שחשב בנימין וזולתו וכ'. Aus dem Kohelet-Commentar Binjamins, der noch handschriftlich in Paris liegt und für einen von Jefet gehalten wurde (Munk, Notice sur Aboul-Walid p. 37), giebt Pinsker, l. c., die Erklärung zu 1, 3 vollständig arabisch und hebräisch, und man sieht daraus, daß er den einfachen Wortsinn sehr gut erklärt hat.

[151] Jefet zu Parascha Nizzabim: בצורת ענן (של חכמי המשנה) ואבותם ובנימין ושאר המחליפים להרבנים אשר חברו ספרי מצות.

[152] משאת בנימין oder ספר דינים.

[153] Es ist gedruckt zu Koslow (Eupatoria), 1834, 8. Im Katalog des Orach Zaddikim s. v. דינים ist es angeführt, und handschr. Leyden, Warn. 41.

[154] Dukes, Beitr. S. 27 nach einer Correctur des Textes. Die Karäer werden hier צדיקים und בעלי מקרא genannt, im Gegensatz zu רבנים und man sieht, daß er nur für die practische Gerichtsbarkeit, die er offenbar selbst geübt, die Aufnahme der rabbinischen Bestimmungen freigegeben, wo die Schriftbestimmungen nicht genügten.

[155] Diese Stelle aus Massat Binjamin 3a, 6b lautet: אין אתה רשאי להזקיק את ישראל בדיני גוים לא בשטרים ולא בפסק דינם ולא בעדותם ואף על פי שדנים דין תורה — אלא בבית דין ישראל לבד שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפני ישראל ולא לילך ולא להוליך אל בית דינם שנאמר המבלי אין אלהים בישראל וכו׳ אבל לבקש עזרה מהם להכין ולחזק דין תורה על פושעים שבישראל מותר.

[156] ib. 2a: אם לא יקבל הבעל דין עליו משפט שדי נבדיל אותו ממנו שנאמר והוא יבדל מקהל הגולה וקוראין בעלי דינין ומזמנין אותם לבית דין — וקובעין להם זמן ג׳ פעמים — ואם שמע קביעות זמנו ולא יבא מקללין אותו בבית דין שנאמר אורו מרוז וכו׳ — ואם לא יבא מקללין אותו ערב ובקר בבית דין ז׳ ימים על דרך התורה. באיזה צד נוהגים עמו? לא נשאל בשלומו ולא נעמוד אצלו ולא נאזין לו ולא נקבל ממנו כל מתנה וכל תשורה ונבדל ממנו ונחשבהו כמת עד שיבא לבית דין — ואם לא יבא לאחר אלה ולא יקבל דין שדי מוסרים אותו לערכאות המלכות.

[157] Ist aus seiner Allegorisirung der Schrift zu entnehmen.

[158] Saadja's Emunot. VI., 4 und siehe dazu meine Uebersetzung S. 354 ff.

[159] Hadassi im Eschkol 25b sagt: ובנימין האונדי המשכיל נ״ע אמר כי קודם כל בריה ברא אלהים הכבוד וכסא וכלל הכבודות והמלאכים בעולמם וכן חכמי הדעת וחכמי היונים במלכותנו אומרים. Die drei Urschöpfungen Gottes werden hier כסא, כבודות und מלאכים genannt, und auch Philon nimmt drei oberste Kräfte an, nämlich die schaffende und wohlthätige Kraft, hier der כבודות entsprechend, die Macht und Herrschaft (ἀρχή), hier durch כסא und die Engel hier מלאך. כסא war schon in der Schrift für Regierung, Herrschaft und מלאך wechselt noch in ältern Schriften (Gn. 31, 11, 13; Ex. 13, 21 und 14, 19; Ri. 6, 11; 14, 18; 20, 21) mit Jehova ab. Ueber כבוד siehe S. Sachs in תחיה 22 f. Anm.; über Logos s. S. Cassel in Ersch. und Gr. Art. Juden S. 41, Anm.

[160] Josef el-Bazir in dessen Kitab el-Muchtawi (ס׳ נעימות), ausgezogen in Sefer Machkimat Peti, worin mehrere Citate aus Binjamin's Religionsphilosophie vorkommen. Es heißt daselbst einmal: ונבאר הכחות כלל הבינתום עם הראיה על הבטלה דברי האומר בשעור קומה מן הרבנים (Mittelreihe) וזולתם האומר מב׳ אלהיות ודברי בנימין אלהאונדי אשר יאמר כי הש״ת ברא המלאך והמלאך ברא את העולם על ידו השמים והארץ ובני אדם כילם.

[161] Mukammez bei Hadassi im Eschkol fährt, nachdem er von den Sadukäern gesprochen, die nach ihm Gott sinnlich und niedrig aufgefaßt haben, fort: וספר (אלמקמץ) ג״כ בעד אלמגריה בחלוף זה לאלהים וקשורם כי לא הם מוסיפין בדמיון כי אם בספור התורה אשר ספוריה כפשוטם מפרשום ומכררים עוד אומרים שהם ספורים למקצת מלאכים ומהם הוא המלאך אשר ברא את העולם כמאמר בנימין האונדי, d. h. Er (David Merwan el-Mukammez) erzählt ferner über (בעד) die Sekte der el-Magarija in dieser Abweichung in Bezug auf Gott (אלהים) und die ihm beigelegten Eigenschaften (וקשורם). Nur bei

solchen Erzählungen in der Schrift, die sonst klar und deutlich in einfachem Wortsinne gefaßt werden könnten, behaupten sie und sagen, daß dergleichen Erzählungen auf irgend einen Engel sich beziehen, und zwar den vermittelnden Engel, der nach Binjamin Nahawendi die Welt geschaffen hat; sonst nehmen sie keine Allegorisirung (דמיון) an.

[162] Schahrastani l. c. in der Uebersetzung von Haarbrücker S. 257; nachdem von der jüdischen Sekte der Magharijja (Makarijja) gesprochen wurde, sagt er: „Es wird auch erzählt, daß der Urheber dieser Meinung (der Magharijja) Binjamin el-Nahawendi gewesen sei, welcher diesen diese Lehre bewiesen und sie gelehrt habe, daß alle Verse in der Tora, welche eine Vergleichung Gottes enthalten, einen allegorischen Sinn haben und daß Gott durch keine Eigenschaft eines Menschen zu beschreiben sei, daß er keinem geschaffenen Dinge und kein geschaffenes Ding ihm gleiche; daß bei allen Aussprüchen, welche in der Tora vorkommen, immer dieser bevorzugte Engel gemeint sei." Die מימרא, d. h. λόγος im Onkelos-Targum zur Umschreibung der Antropomorphismen und den λόγος bei Philon als Erzengel ansehend (s. Dähne, die jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I., 289) und die Vereinerleiung des Erzengels mit כבוד השכינה (Schemot rab. c. 2 s. Nachmani zu Ex. 3, 2) oder כבוד קונה (Kap. 2, 4) oder des מטטרון mit Gott oder כבוד י״י (Sarch 38 b), alles das beweist das schon frühere Vorhandensein dieser Anschauungen.

[163] Siehe oben bei Anan.

[164] אחים ממש s. Add. El. 93 a.

[165] ib. 63 a. ודעת ר׳ בנימון האונדי ושאמר הכתוב שם הנבלה בקרבן זבוולת הקרבן, בקרבן שיהא במליקה ובזולת הקרבן שיהא בשחיטה וכמו שאין ראוי להחליף רצון הכתוב בקרבן לעשות בשחיטה כן אינה ראויה בזולת הקרבן לעשות במליקה.

[166] ib. 29 b.

[167] In Jehi Meorot (Lit. A. 95): בנימין נ״נ (נירו נפש) אמר דבורו שאמר (לקדשו) ישוב אל דבורו והיה ביום השישי והכינו א״אי והודיע כי אשר יאכל בשבת חוב שיהיה מוכן מיום השישי באפיה ובבשול ודמותם.

[168] ib. ואמר בנימין כי לו היה גוי קוטף מקצת הפרי חולתם להביאם אל יהודי אחר השבת והיהודי לא צוה אותו בו ולא הוא רואה בי לא יאמרו על יהודי לקחת ממנו וכו׳.

[169] Massat Binjamin 3 a; 5 b.

[170] Jakob ben Ruben zu Absch. Bo: אמר כי ישחט הפסח ביום השבת בעצמו כי הוא מן החיובות שצונו יתברך.

[171] Add. El. 89 c: וחכמינו הראשונים מהם אמרו שהאשה נקנית בה׳ דברים כגון ר׳ בנימין שאמר שהאשה נקנית באריסה בלקיחה במוהר בברית ועדים.

[172] ib. ib.

[173] Jehi Meorot l. c. ובא בנימין האונדי וחלף מקצת דבריו.

[174] Massat Binj.: ללמדך כי מדברי (אני בנימין בן משה) ככר הוא עשרה אלפים מעות אבל דברי ענן וז״ל כי ככר חמשת אלפים מעות

שורא, und מעה wie שורה sind Münzen von bestimmtem Gewicht, letzteres aus pers. דנג Denah (דנקא) und שש zusammengesetzt.

[175] Siehe oben bei Anan.

[176] Im Chilluk (Lit. A. 106) wird er sogleich hinter Binjamin aufgeführt, im dritten Geschlechte nach Anan, und da Beide ben Mose heißen, so mögen sie Brüder gewesen sein. Israël ben Daniel Iskenderi (1160) führt auch denselben Beinamen, weil er vermuthlich da geboren war. Für קומשי wird auch קומצי (ib.) oder קומשי (Jakob ben Ruben) geschrieben, doch bei Jefet nur קוממי.

[177] In dem Siddur des Gaon Amram, seines Nachfolgers, wird Nathronaï's Gutachten citirt, worin von unserem Daniel gesagt wird, daß er ein Enkel des Anan gewesen sei, daß karäische Ketzer die Worte der Weisen verachten und verspotten (מינין מלעיגין ובוזין דברי חכמים) und daß sie seit Anan in ihrer Ketzerei verharren und eine Sekte für sich bilden (ונעשו אומה לעצמן ועדיין הן בטעותן). Lit. A. 189. Siehe die vorige Anmerkung.

[178] In seinem arabisch geschriebenen Gebotenbuche (Lit. A, 188—89) ist ein Abschnitt in einem großen Fragmente über עריות (ms. in Paris und bei Firkowitsch) erhalten.

[179] Sef. ha-Oscher. Absch. Bo: כי ישחט בשבת גוף (שה) אחד על שם כלל ישראל וישרף ולא יאכל.

[180] Bei Ibn Zaghir וזה לשון ר' דניאל בן משה הקומסי נוחו עדן ... בספר המצות אשר לו אמר ואם תהיה לאשתך ... Siehe das große Fragment Lit. A. l. c. In der Mitte kommt einmal der Satz vor: וכאשר הודיענו י"י ... כתבתי ואשר לא ישמע עונו בו, woraus man sieht, daß er sich des Lehrerberufes bewußt war.

[181] Sefer ha-Oscher zu Absch. Pinchas: ודניאל קומסי (אמר) ... לבת שלישית הנדלה ולקת זה מן הערכתי ...

[182] Ado. El. 48 b: ונאמר שהחכם כי ... אשר כבר אמר נחמה שאיש אחד מבני ישראל הנה ושמו ... (שבועות) אלא ולא ... und in Sefer ha-Oscher zu St. ... לא ... האומה ... בעת הקציר אם יוקצר קודם הפסח שיספרו הימים כי אם איש אחד ושמו ... ולא יכשר שתהיה האמה עמו כי הוא יחיד על זה הדת.

[183] Sie heißen hebr. לחוות החכמה und die persischen (s. del Medigo in Melo Chof. S. 13) לחכמי כרם לחוות החכמה. Wüstenfeld, Gesch. der ar. Aerzte ib. S. 20; Wenerich, de auctor. graecor. etc. p. 228. In dem Sammelwerk von Lewi (s. folg. Anm.) ist er unter הישראלי ... angeführt.

[184] In dem handschriftlichen ס' הטעמים (ms. Dresden) 25b sagt Ibn Esra: וחכמי המזלות אומרים כי זה יצא להם בדרך נסיון מדברי בעלי השלישות שיורו על כך, וכך לא ראיתי אותם באחד מספרי הקדמונים רק בספר אנדרזגר בן זאדי פרוך היהודי לא היה בדורו חכם מזלות כמוהו

וחכמי ישראל הבאים אחריו מודים לו. In den 40 Abschnitten über Astronomie (מ׳ שערים בתכונה) von Lewi ben Abraham ben Chajjin, in welchen Ibn Esra's Arbeiten ausgezogen sind, findet sich in den letzten fünf Kapiteln (HS. Wien, cod. 187) ebenfalls unser Andrusgar, zuweilen auch unter Firuch ha-Jehudi, angeführt.

[185] In seinem Psalmen-Comm. zu 102, 5 (Lik. A. 133—34) heißt es: „Die Beschäftigung der Israeliten mit Wissenschaften außerhalb der Schrift, wie z. B. mit den ketzerischen Schriften, führt Studirende derselben zu offenkundiger Sünde, noch mehr Diejenigen, welche sich mit den Schriften des Abu Suweid und Ibn el-Dawendi und dergleichen befassen. Verflucht sind sie selbst und Diejenigen, die ihnen Worte leihen und in ihnen studiren u. s. w. Wenn du dich überzeugen willst, wie sehr die ganze Weisheit und Philosophie der Nichtjuden eitel und unwahr sei, so brauchst du nur darauf zu achten, wie sie ganz wurzellos ist, und wie niemals zwei Philosophen über die Ergebnisse übereinstimmen; denn was der Eine behauptet, das bestreitet der Andere. Alles ist blos Muthmaßung, Meinung über das, was eigentlich verborgen ist, wie es mit dem Buche el-Magist und mit Euklid der Fall ist, welche das Dasein von Sphären und die Größe einer Jeden beweisen, sowie sie die Größe der Sonne, des Mondes, der Sterne u. s. w. bestimmen wollen."

[186] Schahr. l. c. hat يودعان und wenn Makr. l. c. بودعان (Budân) liest, so ist ب für ي gelesen worden. Auch für ع muß غ, gh, gelesen werden, da Hadassi (nach Mukammez) ג hat. Die Schreibung יורגאן bei Hadassi ist in יודגאן zu emendiren. Sein Anhang hieß Judghanijja (Schahr., Makr.) und sein System דת יודגאן oder דת אליודגאני (Had.)

[187] Schahr. l. c. — Es scheint, daß Judghan für Juda in der Volkssprache zu Hamadan gebräuchlich war. Von dem eigentlichen Namen יהודה heißt die Sekte יהודים oder יהודיים bei Saadja im 6. Abschnitt seines Emunot.

[188] Emunot we-Deot c. 6: אבל אומר שמצאתי אנשים ממי שנקראים יהודים אומרים בהשנות וקוראין אותה העתקה ועניינו אצלם שרוח ראובן תשוב אל שמעון ואחרי כן בלוי ואחרי כן ביהודה ויש מהם רבים שאומרים שפעמים שתהיה רוח האדם בבהמה ורוח הבהמה באדם ודברים רבים מזה השגעון וערבוב וגו׳. Die Lehre von der Seelenwanderung war nach Herodot bereits eine Lehre der ägyptischen Priester, dann lehrte sie Pythagoras und seine Schule, der sie von Aegypten her hatte, später nahmen auch Platon, Empedokles und Andere diese Lehre in mannigfachen Modifikationen auf. Siehe Fürst, Emunot u. s. w. übersetzt (Leipzig 1845, 12) S. 370 folg., wo die Literatur zu dieser Lehre zusammengestellt ist.

[189] Die Stelle bei Hadassi im Eschkol n. 97 nach Mukammez (s. Dukes, Beitr. 25) lautet: דת יודגאן הוא הרועה רועה גמליך נועץ עצות רשע והורה כי הוא המשיח וטען בנבואה והאמינו כי הוא חי ולא מת ועתיד לבוא להורות הוראה ולהציל מנקמת עתידך: סדור דת זו אליודגאני אוסרין הבשר

והין ועושין צומות ותפלות רבות ואומרים כי השבתות והמועדות נפלו הן באין כזו ומנך. Sonst ist zu vergleichen Makrisi l. c.; Schahrastani l. c. Siehe die folg. Anmerkung. Es ist natürlich, daß von Judghan נועץ עצות רשע gesagt wird, während Jehuda ha-Parsi zu den Vätern der Karäer gezählt wird.

190 Dieser Sekte gedenkt Jefet ben Ali in seinem Pent.-Comm. zu Nizzabim, wo er jene Judghanijja, diese Schadghanijja nennt.

191 Jefet l. c. sagt (nach der Uebersetzung in Lik. T. 26): ואמר ככל אשר אנכי מצוך אינו רוצה בו המצות בכללן עד שיכלול המצות התלויות בארץ אמנם הוא דבור יכלול המצות הבלתי תלויות בארץ וזמן וזה הדבור מן משה עה"ש יהרס דבר האומר שאין עלינו בגלות מצות והם היודגאניים והשאדגאניים וזולתם האומרים שאין עלינו שמירת טומאה וטהרה בגלות וכן המועדים אמנם נשמרים זכרון למה שהיו אבותינו עושים כזה והקילו על ישראל הרבה מן המצות שהתירו מאכלות הגוים ואכילת השקוצים וכו".

192 Schahr. l. c.

193 Meswi (משוי) war damals die vulgäre Aussprache für Musa (משה) und משוי אלעכבארי, משוי בלבקי heißen hebräisch משה; die Schreibung מישו ist offenbar aus משוי verschrieben. — אבו עמראן (Abu Imrân) oder אבו עמרן war Kunja von Musa, aber nicht daß der Vater עמרם geheißen, daher bei Jefet הנודע אבו עמרן. Ibn Esra zu Ex. 12, 5 nennt einen משה הפרסי, mit der Kunja בן עמרם, aus Abu Amran entstanden.

194 Jefet und Hadassi (Eschk.) geben ihm den Beinamen el-Safarani (אלזפרני, אלזעפראני), von seinem Geburtsort. Ein Anhänger des großen islamitischen Ueberlieferers el-Schafii hieß Hassan el-Safarani, und viele andere muhammedanische Lehrer führen von diesem Orte den Beinamen.

195 Bei Hadassi l. c. משה אלזפרני הנודע אבועמרן אלתפליסי הנעתק ממקומו אל מדינת תפליס.

195a Jefet zu den 12 kl. Propheten (Leyden, Warn. 12) nennt sie דת משוי.

196 Hadassi l. c. דת אבו עמרן.

197 Josef Bag'aï in אגרת קריה נאמנה nennt sie דת תפליסי oder תפליסיים. Jefet zu Ex. 12, 2 nennt sie Tiflisiten אצחאב אלתפליסי (בעלי התפליסי).

198 Bag'aï l. c macht aus דת משה אל זעפרני und דת תפליסיים zwei Sekten. Kaleb Afendopulo in seinem עשרה מאמרות schreibt כת משוי אל-זאפראני.

199 Bei Jefet zu den 12 kl. Propheten heißt es: כי אין בורא העולם חי אלא ברא העולם וחלף הלך לו.

200 Die Stelle bei Jefet l. c. lautet: ודת אלעכבדיים (אלעכבאריה) ואלמגנבדיים (אלמגבריה) אומר כי בזה העולם השלום טוב ורע כי אין תחיית המתים לעתיד לבוא והלך אחריהם משה אלזעפראני הנודע אבו עמרן הוא דת משוי שאומר אין תחיית המתים עתיד הק"בה לבטל דתות האלה ולביישם Dukes, Mitth. 29). Wir erfahren aus dieser Stelle, daß er in dieser Lehre

den Abaditen und Mug'abbiriten gefolgt, und wir haben das über diese Sekten bei Karäern Bekannte herbeizuziehen, um die Kürze des Ausdrucks bei Jefet zu ergänzen. In Bezug auf die Mugabbiriten, deren Lehre Ahron ben Elijja in Ez Chajjim p. 113, 115, 118 und 132 dargestellt hat, müssen wir annehmen, daß el-Safarani nur in Bezug auf die Consequenzen jenes Systems als deren Anhänger erscheinen kann, während in den Prämissen die größte Verschiedenheit herrscht. Dasselbe ist mit den Abaditen der Fall, deren Ansicht ib. S. 121, 126, 135 und 136 angegeben ist. Zum Verständniß der Lehre Meswi's reicht vollkommen hin, was in Hadassi's Eschkol ha-Kofer und darnach in Nachal Eschkol über diese steht; דעת אלעבדיאי ואלמגבריים הכופרים בעולם הבא ותשלום גמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מגוף אל גוף אחר.

201 Jefet zu Ex. l. c. gedenkt der Tiflisiten und sagt von ihnen aus שעושין החדש על פי קבוץ השמש והירח und bei Hadassi l. c.: פרוד נפרד ותחלף כן העדה בדברים אחדים כגון שלקח ראש חדש בכסוי הירח וסמך בפסוקים (Ps. 81, 3. 4) ופרש פרושים אבודים כרוח קדים.

202 Bei Hadassi l. c. פרש ואסר בת האח ובת האחות וכדומה לזה כדברי בעלי מקרא אבלי ציון.

203 Hadassi l. c. אף אסר האליה. Die ausführlichste Verhandlung und die Zusammenstellung aller Ansichten darüber (von Ibn Esra, Nachmani u. A.) s. Add. El. f. 68.

204 Hadassi l. c. אסר עובר והמעובר.

205 Hadassi l. c. וחג השבועות חייב ביום ראשון כחדרי עליון אבלי מקדש י"י וירושלים עירך.

206 S. oben und die Anmerkungen dazu.

207 Ibn Esra zu Ex. 12, 5. Er nennt ihn משה בן עמרם הפרסי und בן עמרם ist אבו עמראן und הפרסי ist allgemein für das specielle זעפראני. Die betreffende Stelle lautet: כי השה חייב פסח מצרים ובארץ ישראל שה או פר וראייהו וזבחת פסח צאן ובקר שהוא פסח דורות.

208 Hadassi l. c. ופרש פרושים אבודים כרוח קדים.

209 Makrisi a. a. O. S. 358 flg. Als verschieden führt sie unkritisch Kaleb Afendopulo (s. Dod. Mard. c. 3) an, indem er כת ישמעאל אלעכבארי von דת משוי העכבארי unterscheidet.

210 Eschk. l. c. Für ואסמעאל ואלעכברי חבריו (של משה אלזעפראני) muß es heißen משה ואסמעאל אלעכברי חברו. Sie werden מחליפי תורה oder מפרשי פרושים אבודים genannt, und sollen darin dem Abu Amran geglichen haben.

211 Bei Hadassi l. c. ואמר אסמעאל כי הם (בטול הכתב וקיום הקריאה) שקר ומי שצוה הוא חייב לאלהים וכללי הפסוקים שהחליפו השמרונים הלכו גם הם. Diese Stelle ist so räthselhaft, daß man daraus gar nichts entnehmen kann.

212 Ahron ben Elijja in דיני שחיטה c 19 sagt: וישראל נחלקו לג'

דעות בענין החלב מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים לא חלבי חלים וזהו דת משוי והנמשכים אחריו. Vergl. Mfd. El. 67a ואל זאת הדעת נמשכו משוי העכבארי וסיעתו והביאו ראיות מן הכתוב לאמת זאת הדעת. Vergl. noch ib. 86b.

213 Eschkol l. c.

214 Der Karäer Thobijja ben Mose in Ozar Nechmad f. 10 דע אחי כי זה הפיתומי הלץ זכר דברי משוי אלעכברי ואמר הלכו אחריו הקראים בהתרת חלבי חלים וזכר מצותיהם וחזק דבריהם ולא באר מן קלות ראשו ומעוט דעתו שיחות דבריהם.

215 דת משוי בעלבקי ממדינת בעלבק Hadassi n. 98.

216 Bei Hadassi in Eschk. n. 98. Die arabischen Schriftsteller haben in ihren Berichten nur das Dogmatische berührt, da sie für Gesetzesbestimmungen kein Verständniß hatten; umgekehrt haben die spätern karäischen Schriftsteller für dogmatische Ketzereien keinen Sinn bewährt.

217 ib. l. c. וגם היה בספק על ידיעת ראשי החדשים ולא ידע בבירור באיזה יעמוד בתורתך. Diese Stelle ist gar nicht zu begreifen, da er doch einen bestimmten Kalender gehabt haben müßte, weil nach ihm der 15. Nisan stets auf einen Donnerstag, der 10. Tischri auf einen Sabbat fallen muß, und folglich auch über das Wochenfest kein Zweifel obwalten konnte.

218 Hadassi l. c. נָאַם גם הוא כי חג שבועות ביום ראשון לעולם אלא אינו יודע איזה יום ראשון.

219 ib. l. c. נועץ עוד כי הפסח יהחייב לעולם ביום חמישי בעד שיפול יום הכפורים ביום שבת משום שאמר הכתוב שבת שבתון והוא יום שביעי משש ימי שבתך מאמר זָכֹר שתי שביתות באחת מהן השבת והשנית יום הכפור.

220 ib. l. c. מורה עוד ואמר לחבריו כי עיון הזבחים בימי קדש מתר בהטבת ורצון הלב, ובשבת לא יחייב שיקריבו קרבנות כל עיקר, סליחה וכפרת עון הנפש והלב בקרבנות חוטא כפי תורת אלוהיך, ולפסוק הנאמר עולת שבת בשבתו פרש ואמר מענהו קודם השבת היה נקרב ליום שבת. In diesem so vielfach verderbten Texte habe ich הזהובים, das gar keinen Sinn giebt, in הזבחים emendirt, und ich glaube, daß er die Aboda's an Jom Kippur im Sinne hatte, da dieser Satz auf die Bestimmung über יום כפורים folgt.

221 ib. l. c. כזו אף השתחוית התפלה יחייב במערב ואחוריו במזרחיך. דינו ודתו כל מי שהיה במערב ובמצרים ישים אחוריו נגד המקדש בתפלה ערב ובקר וצהרים וכן עושין עד היום הזה. Schon Josef el-Kirkissani (910), nach dem Berichte des Lewi ben Jefet, gedenkt dieser Ansicht des Meswi כי הוא ספר בעד מי שהיה אומר כי הוא היה רואה כי מקום התפלה הוא כפאת מערב וכו׳, siehe Lik. A. 88.

222 ib. l. c. התיר החלבים מזבחי חולין להאכיל בלי להקריבו וזו הדת מחליפי תורתך לקח מאנשי ההרים. Ueber die Männer des Berglandes s. oben.

[223] ib. l. c. היה נפרד.

[224] ib. l. c. schließt לזאת יחרד כל לב איש ויתר ממקומו ויעזב דרכו הרע.

[225] ib. l. c. heißt es: וגם הוא (לקח) גם הוא מאנשים מבצרה ולקרוא בדעתו והורהו לעדתך.

[226] Cureton's Text des Schahrastani hat el-Makariba, was aber offenbar unrichtig ist, da die Sektennamen stets auf ijja auslauten, und wirklich hat de Sacy (in seinem Abulfeda) die Lesart אלמקאריה gefunden, und ق ist mit غ auch leicht zu verwechseln. Bei Mukammez (in Eschk.) heißt die Sekte אלמגאריה, also ג für ק, und da im Eschkol auch sonst ג für غ gesetzt ist, so mag hier gh zu schreiben sein.

[227] Ed. Haarbr. I., 256.

[228] Hadassi in Eschk. l. c.

[229] Ausführlich bei Schahr. l. c. Von Mukammez berichtet Hadassi l. c.: וספר גם (דוד אלמקמץ) בעד אלמגאריה בחלוף זה לאלהים קשורם כי לא הם מוסיפין בדמיון כי אם בספורי התורה אשר ספוריה כפשוטם מפרשים ומכררים ועוד אומרים כי הם ספורים למקצת מלאכים ומהם הוא המלאך אשר ברא את העולם כמאמר בנימין הנהואנדי.

[230] de Sacy Chr. ar., ed. 2, S. 116.

[231] שעור קומה. Dieses mystische, die Vermenschlichung Gottes auf die Spitze treibende Buch war in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts schon vorhanden und mag, wie Grätz (Frankel's Zeitschrift 1859, S. 142) bemerkt, aus Gegnerschaft zu der mächtiger gewordenen mutazilitischen, d. h. rationalistisch-allegorisirenden Partei entstanden sein. Anan bereits (760) hob diesen Mystikern gegenüber die Unkörperlichkeit hervor und verwarf jegliche Verähnlichung (Makrist), und wie Binjamin Nahawendi (800) und die ihm nachfolgenden Maghariten (820) gegen diese Mystik angekämpft, haben wir gesehen.

[232] Außer Anan, Nahawendi, den Maghariten und Andern, welche indirekt in ihrer Dogmatik gegen die Verkörperer aufgetreten, finden wir, daß Ben Jerochim in seiner Polemik gegen Saadja (Milch., Alef. 15) die Rabbaniten wegen dieses bizarren Werkchens שעור קומה verhöhnt, indem er es namentlich nennt. Er sagt, nachdem er אותיות דר׳ עקיבה verspottet hatte: אזכיר עתה שיעור קומה · אשר לא בושו בה בעלי אשמה · ואפרש כל אבר ומדה והגשמה · מפי מטטרון בחכמתכם הרשומה. In Alf. 16, 17, 18 ist diese Verhöhnung fortgesetzt.

[233] Saadja in seiner Erwiderung auf Ben Jerochim's Angriffe, citirt bei Ibn Barsilai (Halichot Kedem p. 69), sagt: ואני משלים הדבר על שעור קומה ואומר כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד ואין לנו דרך שיתברר לנו בה אם הוא דברי ר׳ ישמעאל או לא ואולי איש אחד אמרם על שמו כמו שנראה רבים מהספרים קראום בשמות אנשים שלא עשו אותם אבל חברום אחרים וכתבו

עליהם שם אחד מגדולי החכמים כדי לשום שם גדול בספריהם, und wir sehen daraus, daß zu Saadja's Zeiten dieses mystische Werkchen als alt, dem Tannaiten Ismaël zugeschrieben, cursirte. Scherira in seinem Bescheide an die Gelehrten zu Fas (s. Schaare Teschuba §. 122) in Bezug auf שיעור של יוצר u. s. w. sagt unter anderen: הא׳ שר׳ ישמעאל אמר דברים הללו וגו׳ ועוד שיוצרנו מרומם ומעולה ח"ו מהיות לו איברים ומדות כפשוטן מדה לאורך ורוחב בשיעור קטן או גדול וגו׳. Maimuni sagt in seinem Hasse gegen die Karäer sogar: ובענין שעור קומה אם האמת כדברי האומר חבר אחד מן הקראים (נטעי נעמנים S. 17.)

[234] Der Bischof Agobard (um 829) sagt in seinem Sendschreiben „de judaicis superstitionibus“: „dicunt denique Deum suum esse corporeum et corporeis lineamentis per membra distinctum“ etc. Siehe ed. Baluze 75. Also um 829 war dieses schon in Frankreich sehr verbreitet.

[235] Schahrastani, ed. Haarbr. I., S. 13c, sagt: daß die Muschabbiha, d. h. diejenige Partei, welche dem Schöpfer körperliche Eigenschaften zuschreibt und die Juden für das irrende Volk der Vergangenheit hält; ib. 116. „Das Meiste davon (von dieser Lehre) ist aber von den Juden entlehnt, bei welchen die Verähnlichung zu Hause ist, so daß sie behaupten, es hätten seine Augen geschmerzt und es hätten ihn die Engel besucht, und er habe über die noachitische Fluth geweint, bis daß seine Augen überflossen, und daß der Thron unter ihm knarre wie das Knarren eines neuen Sattels, und daß er von jeder Seite mit vier Fingern mehr ausgestattet sei.“

[236] De Sacy, Chr. ar. I., p. 307 folg.

[237] Makrisi l. c.

[238] Lik. A. 89: והב׳ והם אנשים מארץ שנער מן אחינו הקראים יעשו על אלאעתהאל בלבד ואולם יש להם תנאים זולת תנאי הרבנין ועל כן הפרדנו אותנו מהם. Ferner ib. 90: והקראין אשר בארץ שנער ובשאר המקומות הרחוקות מא"י רדפו אחר הרבנין בעבור שמצאו המעוברות שלהם תמימות במרבות העתים.

[239] Makrisi l. c.

[240] Auf Saadja's Vorwurf der Jugend des Karäerthums sagt der Verfasser des Chilluk (Lik. A. 101): וראשונים אנחנו מהם וממנו היו נרמזין ירושלמין ושמותין וצדוקין וביתוסין; Lik. A. 102 ויכשר לומר כי בראותם החלוף שנפל בין בית שמאי ובית הלל ובין ירושלמין ובבלין בין צדוקים וביתוסים (ובין הפרושים) אמרו היראים כי בודאי נתפוננה ההעתקה. Siehe die Erklärung dazu ib. T. 225.

[241] Eschk. l. c. טעות ספור דת אלגרייה, והם אנשי המערות, לוקחים ראשי החדשים באגן הירח במלאות אגנו לאורות, ומשימים דמות לבורא ואומרים פרושים מהחלות מכוערות אשר לא כתורתך. El. Baschiatschi in Add. El. p. 6b kennt die Ansicht dieser Partei über den Monatsanfang; denn unter den sieben Ansichten über diesen Gegenstand heißt es von einer ומהם אומרים במלאת אגנו.

[242] Mukammez bei Hadassi in Eschk. l. c. דת אלקרעיה הם הדלועין, דלוע שמשתמשים בכלי קיקיונים לטען טהרה. قرع heißt Kürbis, hier durch כלי קיקיונים erklärt. כלי קיקיונים, wenn sie trocken sind, nehmen nicht die Unreinheit an.

[243] Eschk. ib. וכטומאה וטהרה שוים לשומרונים ושומרים נגיעת טומאת המת יען לטהרה נטו דרכיהם מעט מרברי תורת אלהיך, כמוד קדושה השבת וימי המועדים שומרים ביחד.

[244] Oben bei den Ananiten und bei Malich Harmali.

[245] Ahron ben Elijja in Ez Chajjim S. 116; Eschk. l. c. Die Schreibung ist אלמניאה, arabisch bei Abulfeda el-Mânujja.

[246] Ez Chaj. l. c., wo die Lehre ausführlich geschildert ist. Vergl. Eschk. l. c. ויש אומרים כי האור הוא בורא הטוב בטבעו והחשך הוא בורא רע בטבעו והם דתי אלמאניה. Jehuda ha-Levi in Kusari V. 14, nennt sie בעלי החשך והאור.

[247] Ez Chaj. l. c. ואל הנמשכים בזאת הדעת מאנשי אומתנו עליהם אמר הנביא האומרים בלבבם לא ייטיב יי׳ ולא ירע.

[248] Ez Chaj. l. c. heißt diese דעת דיצניה, in Eschk. l. c. דת אלדיצניה. Bardesanes heißt bei Abulfeda Ibn Deizan, bei Makrisi (l. c. II., p. 88) blos Deizân. Daizan war ein Flüßchen bei Edessa.

[249] Ez Chaj. l. c. השם יעשה הטוב והשטן יעשה הרע. Unrichtig Jefet (Comm. zu den 12 kl. Propheten) ואלדיציה אומרים אין בורא כלל, האור והחשך הם קדמונים בעולם, wo die Ansicht der Dualisten mit der der Magier verwechselt wurde.

[250] Ez Chaj. 118. Es wird von Bardesanes eine Schrift über den Dualismus angeführt.

[251] Ez Chaj. 160 דעת אלדהריה, als von חכמי הדו ausgegangen bezeichnet.

[252] Ez Chaj. l. c. wird diese Sekte charakterisirt: מאמינים במציאות אלוה ובאמונת ההשגחה הפרטית ובגמול ועונש ואינם מאמינים בנבואה. אמנם אומרים שהשם אינו גוף ומי שאיני גוף איך ידבר עם גוף. Ebenso sagt Hag'i Chalfa, daß die Dahariten ihre Erkenntniß nicht aus der Lichtschrift der Prophetie haben und daß nur das sinnlich Wahrnehmbare festzuhalten sei.

[253] In More ha-More zu More Nebuchim II., 13.

[254] Ez Chaj. l. c. In Eschk. heißt es: דעת אלברהמיים מודים באחדות הבורא וכופרים בנבואה.

[255] Th. I., p. 68, ed. Flügel.

[256] כת אלנהמיה. Ez Chaj. 115.

[257] Ez Chaj. l. c.; Pocock, Specimen p. 243; Sale, Preliminary disc., p. 171.

[258] Eschk. n. 96: דעת אלביכוריה ואלסופסטיה ואלסמניה האומרים כל עניני העולם הזה אינם אלא כמו חלום וחזיון לילה.

[259] Ez Chaj. 108.

[260] Bei Hadassi l. c.: דעת ליטבי; in Ez Chaj. 109 כת ליטבי.

261 Ez Chaj. 109. Jefet führt diese Ansicht bei den דהות רעות, ohne Lithbi zu nennen (Jefet l. c.), mit den Worten auf: דהות בעולם יש היום רעות שעומדים ושומרים אורח עול אשר דרכו מתי און ואומרים כי אין בורא העולם חי אלא ברא העולם וחלף והלך לו.

262 Ez Chaj. l. c. In Eschk. l. c. heißt es: דעת ליטבי שמאמין בצורה שראה האיש ההוא בכל בקר בעת שייקץ משנתו.

263 Ez Chaj. l. c.

264 כת המגברים Ez Chaj. 113, מגבריה 115, מגברה 118, מגברא 132, wo auch das System derselben beschrieben ist. Jefet l. c. hat dieser Sekte auch die Lehre von einer diesseitigen Vergeltung zugeschrieben: ודת אלמגבריים אומר כו בוה העולם השלום טוב ורע.

265 In Ez Chaj. bald כת עבדיאי, bald כת עבאר geschrieben, im Eschk. דעת אלעבדיאי.

266 Ez Chaj. 121. 126. 135. 136; LB. d. Or. 1840. S. 455. In Eschk. heißt es: דעת אלעבדיאי הכופרים בעולם הבא ותשלום הגמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מגוף אל גוף אחר.

267 In Ez Chaj. אומות הצבא oder אומת הצבא, in Kusari צביים, im More הצאבה, im Eschk. אנשי חרן אלצביין.

268 Eschk. l. c. אנשי חרן אלצביין האומרים כי השמים וכל צבאם חיים וקצת מאנשי חרן אומרים כי הם שוים בכח ובפעולה עמו יתעלה. Siehe Ez Chaj. 33. 157.

269 Ez Chaj. 88: מפני שאלו (כלאביה) מודים ענינים נוספים וענינים חלוקים ואנחנו לא כן נאמין.

270 Procock p. 224; Sale p. 164.

271a Siehe die Darstellung im ganzen 2. Abschnitt.

271b כת מעתזלה bei Ahron ben Elijja in Ez Chaj. 4. 16. 135. 138, wo theilweise ihrer Lehren gedacht wird. Es sind die ersten Dogmatiker, welche über die Religion philosophirten, und zwar in der Form des Kalam, d. h. der Besprechung und freien Ausdeutung. Der Kalam war nur eine Form, die G'abbarijja wie Ascharijja hatten ihren Kalam, und es gab orthodoxe wie mutazilitische Mutakallimun (מדברים). Die Mutaziliten wurden bald die Gegner der Orthodoxie.

272 Die karäischen Dogmatiker waren gewöhntich Anhänger der כת מעתזלה, und erst Maimuni in More hat dafür מדברים, und faßt sie nicht mehr in ihrer Besonderheit. Jehuda ha-Lewi in Kufari (5,15) nennt sie בעלי חכמת הדברים oder חכמי שרשי אמונה.

273 כת אשעריה Ez Chaj. 4. 16. 95. 115. 130. 138. 181; More I. 71. III. 17.

274 Siehe Delitzsch im Onomastikon zu Ez Chaj. p. 304 folg. In dem Onomastikon daselbst sind überhaupt manche Sekten kurz skizzirt.

275 In einer Genealogie der karäischen Exilarchen (Lik. A. 53) wird er als ben Boas ben Joschijja ben Saul ben Anan bezeichnet und wird von ihm ausgesagt אשר פתר דברי אלהים חיים והאיר והזהיר. In Hadassi's

Eschk. S. 92a und im Chilluk (Lit. A. 106) heißt er blos דוד הנשיא und von seinem Vater בועז הנשיא ist weiter nichts bekannt. Er heißt übrigens auch הנשיא allein.

276 Josef el-Bazir in seinem Sefer ha-Moadim (Lit. A. 199): ואשר אמר הנשיא דוד בן בעז כי מלאכת עבודה הוא פרט מן מלאכה והרמיז כי מעשה אוכל מותר וכו' ואמר כי האומה מתקבצת על זה וכו'.

277 Jehi Meorot von Thobijja (Lit. A. 95).

278 Lit. A. 96.

279 Jakob ben Ruben in Sefer ha-Oscher (Lit. A. 83).

280 Siehe Lit. l. c.

281 Die Kunja Abu Ali führte er wegen seines Sohnes Ali; sein eigentlicher Name war Saadja oder Said (סעיד) ha-Lewi; Hasan (חסן) ist arabische Benennung von Jefet (יפת), mit dem es gleich bedeutend ist (Schönheit), und wenn unser Said den Familiennamen Ibn Hasan führte, so scheint er aus einer Familie Hasan oder Jefet herzustammen. Sein Sohn Ali ha-Lewi führte ebenfalls den Familiennamen Ibn el-Hasan, und Jefet, ein Enkel unseres Said, hieß gleichfalls Hasan.

282 Siehe Lit. A. 62: ומר אבו עלי סעדי' הלוי המלמד הבצרי יר"א אבן חסן רי"ת אמר אמרו הרבנין כי זאת המצוה לזכרו בקדוש היין.

283 אבו יעקב יוסף בן בכתוי המדקדק הבבלי. Abu Jakob ist Kunja von Josef und חבבלי heißt bekanntlich der Bagdadenser, da für Bagdad immer בבל steht. Er war demnach nicht aus Bazra und ist mit Josef ha-Bazri nicht, wie Pinsker (Lit. A. 20) berichtet, einerlei Person.

284 In der Einleitung zum Dekalog (Lit. A. 62): ומרנא אבו יעקב המדקדק בן בכתוי הבבלי רי"ת בס' המצות אמר כי הכונה בזה לזכור תמיד את יום השבת שניתנו בו עשרת הדברים ואז נזהרו אל תגשו אל אשה להקיש ממנו קדושת היום לדורות כי היום קדוש וישראל קדושים יהיו בו ולכן אמר השבת בה"א אלתעריף (הידיעה) ירצה הידוע לכם בקבלה.

285 Lit. A. 73. 74. 75.

286 Lit. A. 73 heißt es, daß מעל nur auf Tempel und Heiligthümer zu beziehen ist, hingegen חטא allgemein gebraucht wird. Die Construction mit ב ist wie נשבע mit ב zu fassen. Ferner ib. 75 daß רכיל, abgesehen von der Grundbedeutung, sich nur auf Verleumdung beziehen kann; über das dabei stehende בעמך (Lev. 19, 16) sagt er אשר הוא בדין עמך ואשר אינו בדין עמנו נדע אותו מן הדעת כי הוא אסור וכו'.

287 Zu Lev. 16, 16. 17 (לכפר בקדש, וכפר עליהקדש) sagt er ib. 74 כי זאת הכפרה אשר צוה י"י בכל שנה ושנה יענה כאשר חייב השם בעת הקמת המשכן שימשה למשכן וכו' כך צוה שיכפר על הקדש וכו' מעונות בני ישראל שעברו עליהם וכו'. ואמר אבו יעקב כי היו מתחלה ישראל מותרים Ferner ib. (טרם הקמת המשכן) לשחוט במחנה ומחוץ וכו' כי השעה הוצרכה לכך. Ferner ib. 75 כי מן התורה לא יתכסה הדם כי אם על ציד חיה או עוף. Ferner ib. אותו ואתהן (בעריות) אם יחפוץ כלם בזוג זה האסור אבל הלקיחה הראשונה אינה אסורה.

[288] Lik. l. c. zu Lev. 19, 17 und 18.

[289] Siehe Lik. A. 138.

[290] Siehe bei Pinsker in Likkuthe.

[291] Abulsari Sahl ben Mazliach ha-Kohen, der selbst ein Sefer Dikduk geschrieben, führt ihn in seinem ס׳ לשון למודים mit der Bezeichnung ור׳ משה בר׳ ארונים המדקדק רי״ח an, und er war folglich zu seiner Zeit bereits verstorben.

[292] In Sahl's Leschon Limmudim (Lik. A. 138) heißt es אמר (ר׳ משה) מלק לשון כריתה והפסקה, שהוא הסרת פרק מפרק, כי הצואר פרקים פרקים, ומפרקת הוא הפרק הראשון אשר אצל הראש, והפ״א בס״ם והל״מד בר״יש מתחלפים, ומן ונמצה דמו למדנו כי אחר השחיטה אחר שימצה דמו על קיר המזבח היה מולק, ירצה היה כורת בסכין במקום השחיטה. Er erklärt somit מלק s. v. a. פרק. Vgl. noch Iggaron des David ben Abraham unter מל (Lik. T. 127).

[293] Die Chasanaja (ס׳ חוניא), als altkaräische Sammlung religiöser Lieder, liegt jetzt als HS. zu Odessa bei der Wittwe des Abr. Böhm, ist in Folio, wurde auf Pergament geschrieben und zu Sulchat im Jahre 1376 bereits verkauft. Der Schreiber hieß Mardechaï ben Baruch Jeruschalmi. Auf dieses Chasanaja komme ich noch öfters zurück.

[294] Das Gedicht beginnt, את דין אל בישרוּתו · אצדיקה בכשרותו · אשר קדמה מלכותו · לפני מֶלֶךְ מלך וכו, und das Akrostich bildet אני משה בר אדונים מארץ דרעה חזוק.

[295] Lik. A. 138. Das Akrostich ist ב אדונים הלוי כירבי מסימו חזק, und das Ganze besteht aus 24 Strophen, aber vor der mit Bet beginnenden scheint eine mit ר angefangen zu haben, so daß רב herauskommt. Massimas gehört wie Kalir, Labrath, Kalaf u. s. w. zu jenen fremdartigen unenträthselten Namen, denen man auf dem Kulturgange der Juden von Syrien aus über Palästina und Aegypten nach Afrika begegnet (Lik. l. c.). Die ersten zwei Strophen des Trauerliedes lauten: בכי עמי בני אמי · לבית קדשי ואולמי · וגם גלות בני עמי · ברוב פשעי וחטאתי : אני אבכה במר רחשי · והאפר על ראשי · ואחן שק מלבושי · עלי קדשי ותהלתי.

[296] Lik. A. 139. Das vollständigste Akrostich ist מבורך בן נתן בן ניסן הלוי חבר. Der Ausdruck חבר heißt einer, der zur Genossenschaft gehört; die Apostel hießen daher auch חברים und das Christenthum דת הברים.

[297] Zur Erklärung des צלע האלף היבוסי Jos. 18, 28 citirt er den Vers aus Meborach's Klagelied אשר ואבכה מול קבר זכריה בן יהוידע · קברו בצלע האלף נודע. Siehe Munk, Notice sur Abou'l-Walid &c. S. 15. Wir sehen übrigens daraus, daß damals bereits die Sagen von den heiligen Gräbern und die über gewisse Ortschaften geglaubt wurden.

[298] Die Anfänge der fünf קינות sind 1. מלוכה מני הלכה · ושפחה עלי מלכה; 2. האספי מכל עבר · כל אשה ונפשי במר בוכה; 3. מאד רוחי נבוכה · ונפשי במר בוכה; 4. וכל גבר · לספוד עמי מול קבר · נביא נהרג ביום שבר משטינים חוקי מצח.

לבית בנוי בראש הרים . 5 ;בעצמותי ברצח · חרפוני בפצח · למשואות נצח. Die Kirnot in der Chasanaja sind für die drei Trauerwochen, vom 17. Tammus bis zum 10. Ab bestimmt.

[299] In dem Siddur der Karäer Thl. III., p. 17 steht es abgedruckt zu ליל הכפורים, beginnend מדוע נרים ראש לפני אל, mit dem Akrostich מבורך בן נתן הלוי נ"ע. Es führt die Aufschrift חטאנו, hingegen heißt es bei Ben Jerochim וידוי.

[300] Der bei Ben Jerochim citirte Vers lautet: הרעיש ארקא ומלל לא חה בדרך הריבונין כי למד, und der Vorwurf heißt: חנאף באשת עמיתך מפיהם ומספריהם ונטה בזה אחריהם.

[301] Masudi (l. c.), der Zeitgenosse Saadja's, giebt den hier gegebenen arabischen Namen und bezeichnet ihn als Ausleger der Schrift, der zu der Sekte der שמותין gehörte. In שמותין sieht Masudi fälschlich die Rabbaniten, thatsächlich sind aber darunter die Karäer zu verstehen, wie aus dem Chilluk ersichtlich ist. Jachja Abu Sakkarijja ist Kunja von Jehuda.

[302] Lewi ben Jefet nennt ihn ראש ישיבת ירושלים (Lik. A. 64), und טבראני hieß er von seinem Geburtsort. Nach einer Namensversetzung bei Kinchi wird er Ali ben Jehuda genannt, und als Büßer führte er den Beinamen ha-Nasir, was s. v. a. האבל heißt, da in jenen Zeiten die wallfahrenden Asketen unter den Karäern gewöhnlich waren.

[303] In der erwähnten Chasanaja (Lik. A. 139). Die einleitenden Strophen lauten · קינה היא וקינוה · בהר ציון חרוניה · וברמעות כתבנוה ולנילה שלחנוה: והילילי אום מוכה · והאנחי ואת נרכה · עלי ציון המוכה · בכל נגע ובכל מכה.

[304] Hadassi im Eschk. p. 69 a, und wird überhaupt als Grammatiker und Dichter erwähnt; vergl. noch ib. p. 98b. Bei Aufzählung von 32 der Nominalformen sagte er: אשר בארם טברני המדקדק בספרו מאור עינים.

[305] In einer alten handschriftlichen Grammatik (s. Kuntras ha-Masoret v. L. Dukes p. 2) heißt es: כך מצאו במסורת יהודה בן עלאן מבני טבריה.

[306] Lewi ben Jefet führt zu ודי זהב (Dt. 1, 1) an: פתרון מר׳ ור׳ יהודה בן עלאן הטבראני ראש ישיבת ירושלים.

[307] Eschk. p. 98b wird er zu דיני ירושה angeführt.

[308] Das Citat in Michlol Kimchi's lautet (Dukes l. c.) ובעל ספר יצירה כתב הריש עמהם, שאמר שבע כפולות בג"ד כפ"רת וקריאת הריש הרפה והדגישה לא שמענו; אבל מצאתי במחברת עלי בן יהודה הנזיר זה סימן ריש הדגיש והרך לבני מעזיה היא טבריא בלבד כי הם מדברים וקוראים במקרא ובדבריהם והוא בפי אנשים וטף, ולא יזוז ולא יתחלף קוראים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם במקום דגש דגש ובמקום רפה רפה.

[309] In der am Schlusse der jetzt in Odessa befindlichen HS. angefügten Masora heißt es: סימן ריש אשר יצא ברגש ואשר יצא ברפי והוא לבני א"י לבדם והוא קשור בלשונם אם יקראו במקרא ואם ישיחו כשיחתם והוא בפי הנשים

ובפי הטף כאשר הוא בקריאה וזה הוא סומנו כאשר יסמך ריש לששה אותיות וכו'.

310 Arabisch אלשיך אבו אלפרג הרון אלמקדסי, hebräisch הזקן אהרן בן ישועה איש ירושלים.

311 Eschk. p. 98b, wo es heißt: ס' הרוני שהוא ס' נעימות בדקדוק.

312 In seiner Einleitung zum Dekalog Lik. A. 62.

313 In dessen Sebach Pesach, Delet II.

314 In Mizwat Mosche K. 1.

315 Notice sur Abou'l-Walid etc. p. 10.

316 Mosnajim, Vorwort: וחכם ירושלמי לא ידענו שמו גם הוא חקן בדקדוק שמנה ספרים כספירים יקרים.

317 מַעֲלוֹת Ex. 20, 26 erklärt er von מַעַל (Entweihung), ohne zu bedenken, daß es מְעָלוֹת heißen müßte.

318 Ex. 21, 35, wo Ibn Sitha רעהו auf שור bezieht.

319 Zu Ex. 21, 24.

320 Zu Ex. 20, 26 fügt Ibn Esra zu der Abweisung der Erklärung noch hinzu: והנה חשב בן זיטא לעלות בסלם החכמה בהבליו ונגלה ערותו עליו וככה יקרה לכל מין אשר בדברי קדמוננו לא יאמין. Zu Ex. 21, 35 ואין לשור רע רק בן זיטא לבדו. Zu 21, 24 führt er die Ansichten Ibn Sitha's und Saadja's in Form einer gegenseitigen Discussion an, was aber uns nicht veranlassen kann anzunehmen, daß diese zwei mit einander disputirt haben, und daß dieser Disput aufgezeichnet wurde, sondern daß Saadja die Ansicht und die Beweise Ben Sitha's widerlegt habe. Zur letzteren Stelle fügt Ibn Esra noch die Bemerkung gegen Sitha: והכלל לא נוכל לפרש מצות התורה על דרך פרוש מליהם אם לא נסמוך אל דברי ח"ול כי כאשר קבלנו התורה מן האבות כן קבלנו תורה שבעל פה אין הפרש ביניהם.

321 In Jefet's Commentar zum Pentateuch (Ex. 12, 2; Dt. 16, 1) wird Saadja's arabisch geschriebene Widerlegungsschrift angeführt.

322 Arugat ha-Bosem in Zijjon II., p. 137: ורבנו סעדיה ז"ל כתב בספר המבחן ובתשובותיו על בן סאקויה האפיקורס ועל זולתו החולקים ומאריכים לשון על התורה ועל הקבלה כה שיספיק לכל שומעיו מן המאמינים. Vorher spricht Mose Ibn Esra von den vernunftwidrigen Agada's und Deraschа's, gegen welche die Ketzer polemisiren, und Ibn Sakawijja wird als solcher Ketzer (אפיקורוס) bezeichnet.

323 Der arabische Titel lautet: كتاب الردّ على بن ساقويه.

324 Lik. T. 43.

325 Josef el-Bazir in seinem Sefer ha-Moadim, Kap. 1, citirt sein eigenes ס' האביב, woraus er auszüglich Einiges mittheilt. Es heißt darin: ודע כי בארנו בספר האביב כהו וכה סמו וכארנו בגרישתו פתרון שמואל דמוהן על מה אתה תמצא אותו שמה ועם צהות דבור הפיוטי כי אמר זה יבוא כמו ירח בול ידוש זו והל אביב באשר הוא די מן אשר דברו אליו חכמים

בעלי מקרא עם דלות דבורו ובארנו כי דבור שמואל יש לו חוזק על דבורו והשתחנו אותו. Die ganze Stelle siehe Lik. l. c.

[326] Daß sein Name Samuel war, hat Pinsker (Lik. T. 43) aus Josef el-Bazir's Sefer Moadim sehr richtig erwiesen.

[327] So berichtet Eldad selbst, daß die Daniten über Aegypten nach Aethiopien und Südarabien gekommen sind und dort unabhängig leben; aber Binjamin von Tudela (ed. Asher I., 73) fand die Sage verbreitet, daß die unabhängigen, kriegerischen Juden auf den Gebirgen Nischabur's oder überhaupt Ostchorasan's, als zum Stamme Dan gehörend, bezeichnet sind. Nehmen wir Binjamin's Ansicht als die richtige an, was wahrscheinlicher ist, so muß Eldad seine Wanderung von Chorasan aus genommen haben.

[328] Siehe mein Wörterbuch s. v. כוש und חוילה.

[329] Es ist kein Grund daran zu zweifeln, daß er in Babylonien gewesen ist und daß ein Gelehrter, Isaak ben Simcha, ihn dort gesehen, was mittelbar dem Gaon Zemach ben Chajjim zu Sora mitgetheilt wurde.

[330] In Sefer Eldad heißt es (Bet ha-Midr. II., 108): התלמוד שלהם בל"הק מצוחצח ואינו מזכיר בו שום שם חכם לא מבעלי משנה ולא מבעלי תלמוד אלא כך אומרים בכל הלכה כך למדנו מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה.

[331] In seinem Fragmente von den Halacha's über שחיטה und טרפה, welche die Keirawener in ihrer Anfrage an Zemach mitgetheilt, gebraucht er טהור für כשר, und טמא oder פסול für טרפה; עט für קלמוס, und daraus ein Denominativ Hif. העטיט; פתמוהו (sie haben ihn überrascht) von פתאום u. s. w.

[332] In Eldad l. c. וזה אלדד הדני אפילו דבור אחד אינו מבין לא מלשון כוש ולא מלשון ישמעאל אלא לה"ק לבד, ולה"ק שהוא מדבר יש בו דברים שלא שמענו מעולם כמו ליונה קורא תנתרא צפור קורא דיקות פלפל דרמוש und שניה für עסק bei Ibn Koreisch.

[333] Eld. l. c.: ויש להם הלכות יין נסך.

[334] Siehe besonders über das Einzelne, Grätz, Geschichte V., S. 523.

[335] Eld. l. c. וראינו שתורה אחת היא אלא במקצת מחליפין והוצרכנו לפרש לפני מעלת אדונינו הלשון הזה ממקצת התלמוד שלהם, לפי שיש בו תמיהה גדלה כפי שיעיין בו אדונינו.

[336] Siehe oben.

[337] Angeführt von מרדכי zu Chullin, Kap. 1, Anfang, wo es heißt: כתב ר' ברוך ראיתי כתוב בהלכות שחיטה שהביא ר' אלדד הבא מי' שבטים וכו', woräuf einiges von talmudischen Bestimmungen Abweichendes aufgeführt wird.

[338] Siehe dessen Risalet, ed. Bargès und Goldberg (Paris 1857, 8). Ibn G'anach citirt dies namentlich von Ibn Koreisch und bei Tanchum Jeruschalmi zu Klagelieder über צפר. Auch der karäische Lexikograph David ben Abraham hatte Eldad's Erklärungen, und sie mögen sehr verbreitet gewesen sein.

339 In seinem Schreiben an den Chazaren-König heißt es: ובימי אבותינו נפל אצלנו איש מישראל נבון דבר והיה מתיחם משבט דן עד שמגיע לדן בן יעקב והיה מדבר בצחות וקורא לכל דבר בלשון הקדש; ferner ib.: ובעמדו לדרוש בהלכה כך היה אומר עתניאל בן קנז קבל מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה.

340 Eschkol p. 29b und 30a (Nr. 61). Unter anderem heißt es בספר אלדד הדני והם כתורת אל בלי משנה וגמרא וחשבון לבנה כתקון רועיך. צדקת אנשים מכל שבטי ישורון מעבר לנהר סמבטיון יצאו מהם גלות ירושלים

341 Landauer im LB. d. Or. 1845, c. 562 folg.; ib. 1846, c. 121 folg.; Luzzatto ib. 1846, c. 481—482; Rapaport in Bik. ha-It. 1824, S. 63—68; in der Biographie Saadja's, Anm. 6; derselbe in der Biographie Natan's, Anm. 11; derselbe in der Einleitung zum Parchon, n. 4 und 5; Zunz in GV., p. 139 folg.

342 Die Zusammenstellung aller Ausgaben, s. Fürst, Bibl. Jud. I. s. v. Eldad ha-Dani; von der lateinischen, deutschen und französischen Uebersetzung ib. ib. Hinzuzufügen sind die von Jellinek in Bet ha-Midrasch II., 102. 113, mit der Vorbemerkung n. 15, und von demselben eine andere Recension nach der ed. Kstpl 1519, 4 in Bet ha-Midr. III., 6—11. Die verschiedenen Bestandtheile des Sefer-Eldad sind noch nirgends genau und kritisch dargelegt.

343 חוי oder אלחאוי (der Sammler) ist arabisch soviel als der hebräische Name אסף. Haja's Werk אל-חאוי nannte Ibn Esra ס' המאסף.

344 Die Schreibung אל כלכי (el-Balchi) haben Ibn Barsilai (Halichot Kedem) und Saadja Ibn Danan (s. Chemdeah Genusah p. 28), und letzterer fügt hinzu: והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך בבבל מלמדים תורת חוי הבלכי, so daß die Schreibung הכלבי (ha-Kalbi) wahrscheinlich nur verdruckt ist. Bei den Arabern kommen el-Balchi und el-Kalbi vor (Schahr., ed. Haarbr. p. 243), ohne daß darum Kalbi ein Schimpfname ist. In Sefer ha-Kabbalah ist חמיאל הכלבי corrumpirt.

345 Die Schrift Saadja's gegen Chawi wurde, wie die Schriften gegen die Karäer, im ersten Viertel des 10. Jahrhunderts in Aegypten verfaßt, und um diese Zeit waren die ketzerischen und freigeisterischen Schriften Chawi's in Balch und Persien, in Babylonien und Aegypten schon so verbreitet, daß die Elementarlehrer sie in den Volksschulen vortrugen (Abr. Ibn Daud und Ibn Danan), und man kann annehmen, daß sie gegen Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt waren, da zu einer solchen Verbreitung mindestens ein Menschenalter nöthig ist.

346 In Sef. ha-Kab (aus einer alten Quelle) heißt es von Saadja: והשיב תשובות על הצדוקין ועל הכופרים בתורה ואחד מהם חמיאל הכלבי (חוי אלבלכי) בדא מלבו תורה והעיד ר' סעדיה שהוא ראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה בספרים ובלוחות עד שבא ר' סעדיה ונצחם. In etwas veränderter Weise berichtet Ibn Danan l. c.: (ובימיו (בימי ר' סעדיה היה חוי הבלכי והסית והדיח הרבה מישראל וכחש בתורת י"י ובדה מלבו

תורה חדשה אשר הורהו השטן הוא חוי פילוסוף ומכשף גדול היה, והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך ובבבל (ובמצרים) מלמדים תורת חוי הבלכי. Die ersonnene תורה oder תורה חדשה war eben seine Uebersetzung und Auslegung, die in Schulbüchern (ספרים) und Fibeln (לוחות) gelehrt wurde, und zwar nicht nur in ערי בלך, seinem Heimathlande, sondern auch in בבל (Irak) und in מצרים; denn in Aegypten schrieb Saadja dagegen.

[347] Ibn Esra zu Ex. 14, 27 führt el-Balchi's Erklärung dieses Wunders vermittelst Ebbe und Fluth an; sie lautet: ישתחקו עצמות חוי הבלכי שאמר כי משה ידע עת מעוט הים כרדתו ועת רבותו בעלותו והוא העביר עמו במיעוט המים כמשפטו ופרעה לא ידע מנהג הים על כן טבע, und Ibn Esra fügt hinzu: ואלה דברי שגעון.

[348] Ibn Esra zur betreffenden Stelle: ירקב שם חוי שאמר כי המן הוא הנקרא בלשון פרסי תרנגבין ובלשון ערבי מן, was aber Ibn Esra daselbst weitläufig widerlegt.

[349] Ibn Esra zu Ex. 34, 29. 30. 35: ישתחקו עצמות חוי הפושע שאמר בעבור שלא אכל לחם מ׳ יום נעש׳ פני משה כמו הקרן וטעם ויראו מפני שהיו פניו ממערות, ואיך לא פקח זה המקולל את עיניו כי לא יירא האדם לגשת אל האדם רק בעבור דבר פלא שנתחדש בו שלא ראה כמותו וכו׳

[350] Aus einer gegnerischen Schrift Saadja's (תשובות) gegen einen Ketzer (רשע, טועה, מטעה, מין), der aber nicht Chawi el-Balchi ist, citirt Jehuda ben Barsilaï Barcelloni in seinem handschriftlichen Commentar zu Sefer Jezira ein kleines Bruchstück, wo es heißt: וכזאת אמר חוי אלבלכי בספרו שכתב בו מאתים טענות וכו׳ וכן היתה תשובתי אליו בזה הלשון כששמעתי את דבריו (Halichot Kedem, S. 71).

[351] In dem arabischen Commentar zu Kohelet (7, 16), hebräisch übersetzt mitgetheilt Lik. T. 28: ואמרו אל תתחכם יותר אחר אמרו אל תהי צדיק הרבה ירצה לא תתנגד בענייני התורה ותאמר למה חייב ולמה לא חייב בעבודת כך וכך כדרך שהתנגד חוי הבלכי יקללהו האל.

[352] Halichot Kedem l. c. In Saadja's Emunot III., 10 finden sich ebenfalls 10 Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Schrift, wie wir weiterhin sehen werden.

[353] Ben Jerochim l. c. sagt: וכבר השיבו עליו החכמים וגערו בו ואמרו לו וכו׳

[354] ib. ib. למה חייב בעבודת הקרבנות כשאינו נזון?

[355] ib. ib. ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל?

[356] ib. ib. ולמה חייב בנרות אם לא יקבל האורה?

[357] ib. ib. וכבר נתעלה עליו רב על אלה התוארים.

[358] Hal. Ked. l. c.

[359] ib. ib. למה עזב הקב"ה המלאכים הטהורים ולא שכן כבודו ביניהם ובחר לשכון כבודו בין בני אדם הטמאים. In der Erwiderung Saadja's gegen Chawi hat er, wie in einer Schrift berichtet wird (Hal. Ked. l. c.), mit dem Verse geantwortet: עוד איך אתה תדע מה עשה למלאכי מרומים

אפשר כי השכין בינימו אור כזה אלף פעמים כי יורה לפי כחם לעבדו בתמים ואיך תאמר מאסם ולא תגור מן החכמים. Sonst ist die Entgegnung dort noch weiter ausgeführt.

[360] Halichot Kedem l. c.

[361] Lik. T. l. c.

[362] l. c. מכשף גדול, wo מכשף nach der arabischen Bedeutung zu nehmen ist.

[363] l. c. ובדא מלבו תורה חדשה אשר הורהו השטן.

[364] Siehe weiterhin.

[365] In dem Citat bei Mose ha-Kohani (Lik. A. 67) heißt es: מדברי רב יהודה בן קורש · אשר התורה דורש · והפשט מבאר ומפרש, woraus die Schreibung Koreisch ersichtlich ist.

[366] Mosnajim, Einleitung, unter der Ueberschrift ואלה שמות זקני לשון הקדש heißt es: ור׳ יהודה בן קריש ממדינת תאהרת כתב ספר היחש וקרא שמו אב ואם וראוי לנהוג בו דרך כבוד.

[367] In den Artikeln אבחת, איתן, אלוף, אשף, danach Raschi zu Jer. 12, 20.

[368] Art. אלוף.

[369] Zu Art. שגה heißt es bei Ibn G'anach: וענין אחר באהבתה תשגה תמיד ענין ערבות ונעימות כמו שגיון לדוד או מענין ההעסקות וכו׳ וכן פרש ר׳ יהודה בן קריש ואמר ששמע איש הדני אומר לי שגיה בענין לי צרך ועסק.

[370] Zu מסרף Am. 6, 10.

[371] Tanchum Jeruschalmi (Comm. zu KL.) zu צפד, wo es heißt: צפד עורם כמו דבקה עצמי לבשרי וכו׳ כפי מה שנשמע מן איש עברי משוכני המדבר הידוע בהדני ביחוס אל שבט דן שהדבק נקרא צפד.

[372] Eschk. 31b; 92b.

[373] Mosn. Einl.

[374] Kap. 2, p. 47, ed. Bargès, bei Art. אלמולות.

[375] Bruchstücke daraus hat Schnurrer in Eichhorn's Bibl. III., S. 951 mitgetheilt. Wetzstein theilte die Einleitung mit Uebersetzung und Anmerkungen im LB. d. Or. 1842, n. 2 mit. Das Ganze gaben J. J. L. Bargès und B. Goldberg heraus. Paris, 1857. 8. Daß es sehr unvollständig ist und daß darin ganze Partien fehlen, ist noch besonders zu bemerken.

[376] Ibn Esra zu Hiob 9, 26; Hadassi l. c. p. 91b und 92b, was sich in Risalet, II. Buchst. ס, befindet.

[377] Art. אוניך und נכעה.

[378] Lik. A. 65: אדרעי Dt. 1, 4, hielt er richtig für ein n. p., während der gleichzeitig in Bazra lebende Ali es nach aram. ארעע deutete.

[379] Sefat Jeter, n. 104.

[380] Ez Chaj., ed. Delitzsch c. 18, S. 46, וחחכם ר׳ יהודה האבל נ״ע

הרחיב הבאור (של שמות המשתתפים) בספר אשכל הכפר בכל מלה מאלו השמות וכו׳ ומבאור יהודה בן קורש י״א.

381 Lik. A. 66—69. Das große Bruchstück ist in der Mittheilung aus Mose ha-Kohani, von diesem durch die Worte כי הקרובות האסורות יאסר וזוגן כאשר תאסר שכיבתן מדברי ר׳ יהודה בן קורש וכו׳ eingeleitet und schließt mit den Worten והנה קצרנו דברי יהודה בן קורש נ״ע.

382 Risalet 41.

383 ib. 31 zu חטם.

384 Eschkol 91 b; 92 b.

385 ib. 43.

386 Chilluk in Lik. A. 106.

387 Maimuni (in Jad., Hileh. Sefer Tora 8, 4) hat die Ben-Ascher-sche Grundschrift in Aegypten gefunden, wohin sie aus Jerusalem gebracht worden war, und hat sie für wichtig genug gehalten, um danach die Bibelhandschriften zu verbessern. Der hebräische Text lautet: ולפי שראיתי שבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלה וכן בעלי המסורת נחלקים ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הפתוחות והסתומות כדי לתקן עליהם כל הספרים להגיה מהם וספר שסמכנו עליו בדברים אלה הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל כ״ד ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיה בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיה בו פעמים רבות כמו שהעתיקו ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

388 מסורת בן אשר.

389 Genannt מסרת הפנים oder מסרת גליונית.

390 In einer HS. vom Jahre 1010, die jetzt in Odessa liegt, befinden sich beiderlei Masora's des Ben Ascher, und zwar in eigenthümlicher schwerer hebräischer Sprache. Die allgemeine Masora am Schlusse ist in schwerfälligen hebräischen Reimen abgefaßt. Siehe Pinsker in Lik. K. 130. Die seit Mocha's und Pinchas' Zeiten aramäisch geschriebenen Masora's wurden nach Ben Ascher's Masora berichtigt und vermehrt, und haben sich so bis auf unsere Zeit erhalten. Ein kleines Kapitel aus dem Masora-Buch, überschrieben סדר המקרא und mit והמשכילים יבינו schließend, findet sich in Dukes Kuntrâs ha-Masoret, p. 36.

391 Auch ספר טרקדוקי הטעמים genannt.

392 Zuerst gedruckt in der rabbinischen Bibel (Venedig, 1518, f.), aber nur aus einigen Bruchstücken bestehend. Der nochmalige Abdruck von Dukes, nach einer Luzzatto'schen HS., unter dem nicht recht passenden Namen קונטרס המסרת (Tübingen, 1846, 16), hat nicht nur einen sehr abweichenden Text, sondern auch noch ein Stück aus einer Grammatik, und besonders zuerst das über die poëtischen Accente, welches letztere Wolf Heidenheim in seiner Psalm-Ausgabe (4. Ausg. Rödelheim, 1842, 16) correct abgedruckt hat. Einen Commentar zum 1. Kapitel über die poëtischen Accente lieferte S. Baer in seinem תורת אמת. Rödelheim, 1852, 8.

393 ס׳ דקדוקי האותיות והנקודות. Die kleinen Abschnitte bei Dukes

l. l. אלה תולדות האותיות S. 57, סימני או"יה 41, טעמים הקדומים (אתי מרחוק) 48, סימן שתי אותות (über געיה) 55 sind erhalten.

[394] Dunasch Ibn Labrath hat Ben Ascher gegen Saadja in Schutz genommen, was zum Theil noch handschriftlich vorhanden ist. Jehuda Ibn Balam benutzte in seinem Buche über die Accente (טעמי המקרא), wie auch in seinem Pentateuch-Commentar (פרוש על התורה) Ben Ascher's und Ben Naftali's Arbeiten. Siehe החלוץ II., S. 61.

[395] Genannt שמונים זוגות, nur bei Hadassi in Eschkol ha-Kofer n. 163 und 173 in dunkler Weise erwähnt, so daß man nicht weiß, ob dieses als lexikalisch anzusehen ist, oder ob es nicht zu seinem Masora-Werk gehört hat.

[396] In seinem מחברת על הנקודות והטעמים behandelte er, soweit aus den Chillufim ersichtlich ist, die Regeln über קמץ, מלעיל ומלרע, רגש ורפי, גדול, שוא, חטופים und über Accente.

[397] Baba Kamma 2b; Nidda 23a; Chag 10b. Der Satz lautet: דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, und unter דברי קבלה versteht man die Belege aus den Propheten.

[398] Z. B. Chullin 17b.

[399] Megilla 27a.

[400] Nathronaï, citirt in Machasor Vitry (s. Ker. Chem. III., p. 200), sagt in einem Gutachten: וששאלתם אם אסור לנקוד ספר תורה? ספר תורה שנתן למשה בסיני לא שמענו בו נקוד ולא נתן נקוד בסיני כי החכמים ציינוהו לסימן ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור בבל תוסיף לפיכך אין נוקדים ספר תורה.

[401] Eschk. n. 173: מדות התורה, והם תורה נביאים וכתובים, ששלשתם נקראו תורה, ככתוב ולא שמענו בקול י"י אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לבנינו ביד עבדיו הנביאים ועליהם אמר החכם מכל אדם הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת.

[402] שלום התורה, סיום התורה, אשלמתא. Letzteres wurde getheilt in קדמיתא und בתריתא. Siehe Dukes. Kuntras ha-Mas., S. 30.

[403] Eschk. n. 173: וספרי תורות ראויות להיות נקודים בנקוד וטעמים כי בלא נקוד וטעמים לא נתנה אלהינו על כי מכתב אלהים חרות על הלוחות ככה היו מלאים בכתיבתן בנקוד וטעמים ולא חסרים מנקודם וטעמם ומאדם (הראשון) נתנו האותיות והלשון והנקוד והטעמים.

[404a] ib. l. c.

[404b] Eschkol n. 163. 173.

[405] Pinner l. c. S. 86; Mikraot Gedolot in der Mittheilung von Ahron b. Chajjim.

[406] Pinner S. 63.

[407] Kuntras ha-Masoret S. 30 heißt es: כל הכתוב והכתוי והמוקש דומה לכתב הקדש; der Ausdruck הכתוי ist für העתקה.

[408] Maimuni, Hil. Sefer Tora 8, 4.

[409] Aus einem Citat bei Ibn Labrath heißt es bei der Etymo-

logie des Wortes חלפיות, in seinen תשובות gegen Saadja: ועשה (סעדיה) התו אשר בחלפיות שרש כי הוא מעיקרה לפי שהשיב על בן אשר ואמר חלף חלף האותות.

410 Lik. A. 102 in Chilluk: ועוד באו חלופי מערבאי ומדנחאי בתורה זה אומר בכה וזה אומר בכה, מה שילמוד זה חסר ילמוד זה מלא ומה שילמוד זה מלא ילמוד זה חסר, מה שילמוד זה תיבה אחת ילמוד זה שתי תיבות, מה שילמוד זה כמסורת ילמוד זה בטעם, וכן מסורות הרבה אחד למערבאי ואחד למדנחאי, מענהו לבן אשר ולבן נפתלי.

411 Eschk. n. 168.

412 Jefet sagt in seinem Commentar zu Ex. 35, 3 von Saadja: ושכח אמרו אמנם הקודם הראשון הוא בטול ההיקש במצוות השמעיות. Er wirft ihm vor, daß er sich nicht consequent geblieben ist. Lik. A. 20.

413 Eschk. l. c. heißt es: בני מקרא משכילי נוחם עדן נתחלפו באלה מדות התורה, הכהן סהל בן מצליח אבו לסארי הכלילם על ד׳ דברים בחכמת הדעת ובמשמע ובהקש ובעדה התורה מתגברת. וסעיד בן יפת הלוי הכלילם בג׳ דברים במשמע בהקש ובעדה ולא בחכמת הדעת כי אמר הדעת תאסר בדברים ותתיר בדברים והתורה אוסרת מה שיתיר שכל הדעת ומתרת מה שאוסרת החכמה. ··· ויש מי שמודה בכתב ובקבוץ ולא יודה בהקש וזה יוסף בן נח.

414 Eschk. l. c. ist סבל ירושה nur Erläuterung von עדה.

415 Bei El. Baschtatschi im Add. El., Anf.: מאמר החכם ר׳ טוביה שכל מי שאומר שיש העתקה שאין לה סיוע מן הכתוב אין זה אלא מקוצר יד שכלו.

416 ib. ib. ואמרו חכמינו שכל קבלה שלא תעמוד נגד הכתוב ולא תוסיף על מה שאמר הכתוב וכל ישראל מודים בה ויש לה סיוע מן הכתוב נקראת העתקה ונתקבלה ממנו. Noch deutlicher spricht er sich an einer andern Stelle (ib.) aus: אמנם יש מצוות אחרות שנתגדלנו בהן ואינן כתובות בתורה שבו להיותן כטבע ואלה יקראו סבל הירושה והעתקה כפי החכמים כגון שחיטת הבהמות שתהיה במאכלת ובכריתת סימנים בשעור הראוי וכן קדוש החדש שיהיה על פי ראיית הלבנה.

417 Mibchar, Einleitung: שגם אנחנו נשענים על הכתוב ועל ההקש ועל ההעתקה כי זו ההעתקה אינה הריסת הרשום בכתב אמת ואינה בחלוקה. Ferner ib. zu Par. Bo.: כי הכתוב נעתקה אף היא בפה אחד בכל ישראל לא פרט הדברים שהיו האבות נוהגים בהן כגון שחיטה שסמך מצות התורות על סבל היורשים.

418 Eschk. l. c.: ויש מי שהכלילם (המדות) בשני דברים במשמע ובהקש ולא יודה בעדה סבל ירושתן ובדבריו מאין יודע האותיות והשמות והמעשים והוא יבטל טומאה וטהרה.

419 Mibchar, Einleitung: ואין זה תפארת לבעלי הקבלה כי רוב המאמרים הם אמרי אבותינו ולא הנחנו כללם רק ממה שאין הכתוב סובל החלוקה עמו ושעומד נגד הפשט.

420 Siehe oben bei Anan.

421 Lik. A. (s. oben) sagt er: אחר מהם מצות שוכר ואמר מעט מהרבה לחייבנו להקיש כמותם.

422 Bei Samuel ha-Maarabi, s. Lik. A. 147: הפריזו (קצת בני מקרא) להרבות בהקשים יותר מדאי עד שאמרו עריות רבות מאוד שהן מותרות וזאת השטה כבר בטלוה וסתרוה על ידי מה שהשיב זה הזקן אבו יעקב אלבציר ואחריו הזקן הגדול אבולפרג פרקן בן אסד.

423 Systematisch hat dies, wie über die Principien der Schriftauslegung, Ahron ben Elijja im Vorworte zu seinem Pentateuch-Commentar zusammengestellt.

424 רִכּוּב eigentlich von רָכַב, verbinden, einigen, nach arab. rakaba (s. mein WB.), hier von dem Combiniren der weniger deutlich ausgedrückten Verwandtschaftsgrade mit den klar ausgesprochenen. Für בעלי הרכב sagt man auch מַרְכִּבִים. Ueber die Sache siehe Adderet Elijjahu 85 b.

425 Siehe obige Anm. 422. Vgl. über diese durch el-Bazir bewerkstelligte Reform der Ehegesetze Selden, de uxore hebraea I., 4.

426 In Milchamot c. 13, 1: תועה מדרך משכילים · להקל חמורות ולהחמיר קלים · טומאת נגיעה וטומאת אוהלים · ולהתיר טמא ומרק פגולים. Ferner ib. c. 14, 4: דברי שקר ועצב להסתירה · האומרים אין טומאה בגלות ואין טהרה · וגם כל שאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ משלשה אמורה.

427 Lik. T. 37 folg., A. 2 folg. Die bei ihm vorkommenden Sätze über diese Gesetze sind: לפיכך חייבים כל ישראל להבדל מכל הטומאה ולהטהר מכל הנגיעות ולהתקדש באלה הימים והזמנים ביותר בשבתות ובמועדים וביום ויעד ראשי חדשים יום עצרת וצום ועת תפלה — שלא יתעסקו בטומאה ושלא יגעו אל אשה. ללמדך שקדושת כל יום קדוש שלא לשכב עם אשה ושלא לטמא וליגע בכל נבלה. Ferner לפיכך חייבים אנו כל ישראל שלא לאכל כל טמא ושלא ליגע בכל טמא.

428 Zu Ps. 69, 1, in der hebräischen Uebersetzung von Pinsker: אחרי כך נסגלו אחרי בנימין הקראים והוסיפו גדרים במצות י"י. Siehe Lik. T. 22.

429 Sefer ha-Oscher: אחרי כך נגלה הדת השלישי והם הקראים האחרונים אשר דקדקו והעמיקו וגלו המצות ואין דת אחריהם. Wenn aber El. Baschiatschi in Ad. El. 24a ihm nachsagt שאנו מכת הרביעית, so ist השלישית für הרביעית zu setzen.

430 Psalmen-Comm. l. c.: ואח"כ עמדו אנשים ממזרח וממערב והוסיפו החזקה בדת והשקידה בחכמה ושמו מגמת פניהם לשבת בירושלים ועזבו רבושם וביתם ומאסו בעולם הזה והם הנמצאים כעת בירושלים עד שתתגלה בסופם השארית שבהם נאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ואלה הם השושנים וכל מי שמחזיק בדת התורה מן הצדיקים הוא מתיחס להם.

431 Lik. A. 30 und 31.

432 Siehe Munk in Notice sur Abou'l-Walid, p. 153, wo diese Stelle aus Jefet's Comm. citirt wird.

433 Ahron im Mibchar zu Lev. 17, 3, sagt: ויש מי שאסר מזה המאמר אכילת בשר בגלות כי חוץ כולל כל העולם ור' שלמה השיב ואמר אם יעדר המחנה בטל מחוץ למחנה.

434 Auf einem alten Blatte, das zu einer Bibelhandschrift gehört hat

und das jetzt zu Odessa bewahrt wird (siehe Pinner, Prosp. S. 64 u. Lik. T. 17) befindet sich die Nachschrift.

[435] Siehe mein Wörterbuch s. v. ספרד. Pinsker l. c. macht darauf aufmerksam, daß nach dem Gedichte des Jehuda ha-Lewi aus seinem Diwan, welches עמוד כמעט צבי beginnt, und der arabischen Ueberschrift zufolge an einen Gelehrten im Osten gerichtet ist, dieser Gelehrte ein gewisser Abraham in Sefarad (Kertsch) war, da es dort heißt ותתפאר עלי העיר ספרד. Ebenso fand in dem Liede an Musa Hibatallat (Bet. bat Jeh., p. 105) Pinsker in seiner Handschrift אשר לבש באי רודוס מעיל הוד ושמעה עיר ספרד פעמונו, und weiter daselbst והריחו בגלות (ספרד) קנמונו.

[436] Der Schreiber nennt sich ואני ברכה המלמד הפליטי, und für הפליטי lese ich התפליסי.

[437] Die erwähnte Nachschrift lautet: השלוחים החכמים הירושלמיין
שהביאו לנו מציון תורת הרבנות שחברו אבותיהם חכמי בית שני ברוח הקדש
כפי עדותם. וקבלנוה גם אנחנו פה קצת גלות ירושלים אשר בספרד ובאון
באתו וסולכאתו וקפא מאחים בעלי בתים עלינו ועל זרעינו בשנת כי מציון
תצא תורה פ"ק ככתוב בספר ההסכמה הקיימא הם נקדו וטעמו לנו את כל
ספרי הקדש בנקודות וטעמים שתקנו הסופרים בירושלים זכרם להם י"י לטובה.
ואני ברכה המלמד התפליסי (הפליטי) כתבתי זכרון בספר הזה כי רבים מאחינו
מתיחדים במקראי קדש לבד ככל אבותינו נ"ע כי לא ראו אור תורת הרבנות
מימי קדם מחרפים אותנו שנבדלנו מהם עד יבוא ויורה צדק.

[438] Dukes, Kuntras ha-Masoret, p. 80.

[439] LB. d. Or. 1845, c. 562 folg.

[440] Siehe de Sacy's Chr. ar. l., 350—351.

[441] LB. d. Or. 1850, n. 11. S. Sachs Kerem Chemed VIII., S. 67.

[442] Dukes l. c., S. 9 und 73.

Verzeichniß

der in Zeitschriften zerstreuten und den Karäismus betreffenden Aufsätze, mit Einschluß der von Herrn Pinsker edirten Bruchstücke.

Ali b. Suleiman: לקוטי אגרון. Auszüge aus dem Wörterbuche Ali's hebr. übersetzt. Lik. T. 175—183.

— — מקדמה אלאגרון. Einleitung in dessen Iggaron, arab. u. hebr., mit Bezug auf Ibn Chajjug'. Lik. T. 183—189.

— — ערך פה. Der Artikel פה aus Ali's Wörterbuch, arab. u. hebr. ib. 202—203.

Anonymus: לקוטים מן פרוש מלות המקרא. Mittheilungen, aus unbekannten Erklärern, Commentaren ꝛc. entnommen. Lik. T. 227—232.

David b. Abraham (el-Fasi): לקוטי אגרון. Einzelne Stücke aus dem Wörterbuche Davids, worin seine karäischen Ansichten. Lik. T. 123—128; in bloßer hebr. Uebersetzung. Lik. T. 130—141; in arab. Sprache ib. 143—148; in Vergleichung mit den Erklärungen des Ibn Koreisch, hebr. u. arab. ib. 149—157; anderweitige Auszüge ib. 158—167.

— — ערך פת מתוך אגרונו של רד"בא. Lik. T. 189—202.

Fr. Delitzsch: Ahron b. Elia, der Karäer, über zwei indische Sekten. LB. d. Or. 1840, c. 198.

— — דיני שחיטה. Von Ahron b. Elia, excerpirt und geschildert. LB. d. Or. 1840, c. 241—248; 273 flg.; 459 flg.

— — Die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten. Nach Ahrons Vorw. zum Pent.-Comm. ib. c. 500.

— — Ueber Ahron b. Elia's Sefer Mizwot. ib. 633.

— — Ueber einige philosophirende Sekten des Islam. ib. c. 697.

— — Ueber einige unbekannte jüd. Sekten. ib. c. 737. Nachtrag dazu. ib. c. 801.

— — ed. עץ חיים. Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie ꝛc., nebst einem dazu gehörigen einleitenden Tractat des Karäers Kaleb Abba Afendopulo, zum ersten Male herausg.

und durch Anmerkungen ꝛc., sowie durch reichhaltige Excepte ꝛc. sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert. Leipzig, 1841. 8.

Elijja b. Abraham: חלוק הקראים והרבנים. Die Streitpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten, nach zwei verschiedenen Handschriften abgedruckt, vollständiger als Trigland, und danach Wolf. Lit. A. 97—106.

Jul. Fürst: Die ersten drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud. Eine Skizze. LB. d. Or. 1851, c. 177—182; 196—200; 214—218; 232—238; 248—253; 275—280; 289—294; 312—316; 321 - 327; 337—355.

— — Jak. Triglands Abhandlung über die Sekte der Karäer. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. LB. d. Or. 1843, c. 12. 23. 39. 763. 776. 794. 827.

— — Ben Jerochim's Gedicht מלחמות י״י, und zwar die ersten zwei Kapitel daraus. Zum ersten Male punktirt und mit Anmerkungen versehen. LB. d. Or. 1846, c. 163—168 u. 211—216. Die Anfänge der Kapitel 3—13, mit Proben, theilt Pinsker mit. Lik. A. 15—19.

— — Karaitische Literatur. Zusammenstellung von Berichten über karäische Schriften, über die Druckwerke zu Eupatoria (1834—1836), über מבחר ישרים, ס' המבחר, אדרת אליהו, אשכל הכפר, ס' העשר, חותם תכניה, und פינת יקרת. Or. HB. 1841, S. 198.

— — Das goldne Zeitalter der Karäer. In ausführlicher Mittheilung über die Karäer vor Saadja. In der Uebersetzung des אמונות ודעות (Leipzig 1845, 12) S. 336—337; 354—359. Danach im Sabbatblatte abgedruckt.

J. B. (in Lemberg): Etwas über Karäer in der Krim: LB. d. O. 1840, c. 442.

Abr. Geiger: Karäische Literatur (Betrachtungen über ihre Geschichte u. ihr Schriftthum). In wissensch. Ztschr. für jüd. Theologie. II. S. 93—125.

— — Eine karäische Handschriftensammlung; ib. III. S. 441.

— — Ueber den Dichter Moses ben Abraham Albar'i und seine Dichtungen. In Ztschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft. Bd. XV. Heft III. u. IV. S. 813 flg.

— — Zur Würdigung des wissenschaftlichen Standpunktes in Palästina, vom 7. bis zum 10. Jahrh. Wissensch. Ztschr. V., S. 17 flg.

— — Zur Entwickelungsgeschichte der hebr. Sprachkunde, bibl. Exegese u. hebr. Dichtkunst unter den arab. Juden im 10., 11. u. 12. Jahrh. Erster Artikel: Saadia b. Josef Gaon: Wissensch. Ztschr. für jüd. Theologie. V., S. 262—324.

Sam. Holdheim: מאמר האישות. Abhandlung über das Eherecht, nach Ansichten der Rabbaniten und Karäer. Dabei zugleich über Sadukäer und Karäer auch in anderer Beziehung. Berlin, 1861. 8.

Jakob b. Ruben: קצורים מס' העשר על התורה. Auszüge aus ס' העשר. Lik. A. 80—86.